

الموت والوجود

دراسة لتصورات الفناء الإنساني

في

التراث الديني والفلسفي العالمي



تأليف: جيمس ب. كارس

ترجمة: بدر الديب



المشروع القومي للترجمة

الموت والوجود

دراسة لتصورات القناء الإنسانى

فى

التراث الدينى والفلسفى العالمى

تأليف: جيمس ب. كارن

ترجمة: بدر الدين



١٩٩٨

هذه ترجمة كاملة لكتاب

DEATH AND EXISTENCE

A Conceptual History of
Human Mortality

by

James P. Carse

Awiley - Interscience Publications 1980

إهداء

إلى كل منة العزيزة الراحلة :

جلال السيد
أحمد محمد عيسى

نحية وفاء وذكري باقية

بدر الدين

المحتويات

رقم الصفحة

تمهيد :

| | |
|---|-----|
| ١- كلمة محدر السلسلة إرفنج زاريتسكى | |
| ٢- كلمة للمؤلف جيمس كاريس | |
| ٣- كلمة رئيس مؤسسة دراسات الموت أوسن هـ . كوتشر | |
| ٤- كلمة المترجم بدر الديب | |
| ٥- نبذة عن المؤلف | |
| ٦- نبذة عن المترجم | |
| ١ مقدمة | |
| أولا : الموت من حيث هو تغير- المعرفة | |
| ١- أفلاطون والأفلاطونية | ١٧ |
| ثانيا : الموت من حيث هو تفتت- الإغفال | |
| ٢- الإبيقورية والعلم الحديث | ٤٣ |
| ثالثا : الموت من حيث هو انفصال- الحب | |
| ٣- التصوف | ٧٧ |
| ٤- فرويد والتحليل النفسى | ١١٣ |
| رابعا : الموت من حيث هو وهم- الوجود | |
| ٥- الهندوكية | ١٤١ |

خامسا: الموت من حيث هو تخيل - المصيرورة

- ٦- البوذية ١٧٧
- سادسا : الموت من حيث هو محتوم - التاريخ
- ٧- اليهودية ٢١٧
- سابعا : الموت من حيث هو تحول - الإيمان
- ٨- المسيحية ٢٨٥
- ثامنا : الموت من حيث هو عتبة - الرؤى
- ٩- بيرنج وعلم النفس التحليلي ٣٣٣
- ١٠- الإغلاطونية الحديثة والفلسفة الهرمسية ٣٧١
- ١١- تيار دى شارلمان ٤١٣
- تاسعا : الموت من حيث هو إمكانية - السلطان
- ١٢- ج.و.ف. هيجل ٤٤٩
- ١٣- جان بول سارتر ٤٧٣
- ١٤- فريدريش نيتشه ٥٠٣
- ١٥- مارتين هيدجر ٥٣٣
- عاشرا : الموت من حيث هو افق - الخطاب
- ١٦- سورين كيركجارد ٥٦٥
- الخاتمة ٦٠٥

كلمة محرر السلسلة

صدر الكتاب ضمن سلسلة بعنوان : الحركات الدليلية المعاصرة، عن دار النشر الأمريكية جون Wiley التي تصدر السلسلة بعنوان إضافي على أنها سلسلة تعتمد على ترابط العلوم ونشأها.

ومحرر السلسلة هو إرفنج J. Zaritsky ، وقد أعد محرر السلسلة المقدمة التالية للكتاب :

تعتبر مواجهة كل فرد منا لمسألة قتاله الشخصي ذات أهمية مركزية في حياته، ومن هنا يتكون لديه اتجاه أو نظرة شاملة نحو الحياة والموت تشكل كيفية ومضمون سلوكنا اليومي.

وعلى الرغم من أن تلك النظرة للعالم تصدر عن كل فرد شخصياً إلا أنها مع ذلك لا تعتبر بالكامل مستمدة من تفكيره وآرائه. فهي تصاغ في قوالب ثقافية قائمة وتحدد الأوضاع الاجتماعية. وعملية تشكلنا الاجتماعية تمد كل منا بالمادة الأولية لهذه النظرة التي يقيم عليها كل منا نظام معتقده الشخصي.

وقد أعترف كل مجتمع إنساني بأهمية توجيه أفراده نحو ظاهرة الموت وعملية الموت، وما يلي الموت. وعندما يمد كل أفراد بالمعتقدات ونظام خاص من الطقوس تتناول الفناء البشري، فإن المجتمع يمتلك بهذا قدراً من التحكم الاجتماعي ويمتلك أفراد وسيلة للترابط والتلاحم. ولكن هذا يصدق بتدر أكبر على المجتمعات التراثية التاريخية المتجانسة في داخلها. أما في حضارتنا المعاصرة اليوم بمجتمعاتها الصناعية المركبة فإن السكان ليسوا بالضرورة من جنس واحد ولا ذرى ثقافة واحدة أو دين واحد. فكل مجتمع أصبح يتكون من مجموعات اجتماعية تعتبر معتقداتها، حتى حول المسائل الإنسانية الرئيسية مثل الفناء البشري، وتأثير الموت على الوجود الإنساني، متباينة مختلفة الواحدة منها عن الأخرى. وهكذا فإن هذه المجتمعات تحتاج لكي تمد أفرادها بوجهة نظر للعالم يتردد عنها تلاحم هؤلاء الأفراد وترابطهم، فإن هذه المجتمعات المعاصرة عليها وقد أعترف كل مجتمع إنساني بأهمية توجيه أفراده نحو ظاهرة الموت وعملية الموت، وما يلي الموت. وعندما يمد كل أفراد بالمعتقدات ونظام خاص من الطقوس تتناول الفناء البشري، فإن المجتمع يمتلك بهذا قدراً من التحكم الاجتماعي ويمتلك أفراد وسيلة للترابط والتلاحم. ولكن هذا يصدق بتدر أكبر على

المجتمعات التراثية التاريخية المتجانسة في داخلها. أما في حضارتنا المعاصرة اليوم بمجتمعاتها الصناعية المركبة فإن السكان ليسوا بالضرورية من جنس واحد ولا ذوى ثقافة واحدة أو دين واحد. فكل مجتمع أصبح يتكون من مجموعات إجتماعية تعتبر معتقداتها، حتى حول المسائل الإنسانية الرئيسية مثل القضاء البشرى، وتأثير الموت على الوجود الإنسانى، متباينة مختلفة الواحدة منها عن الأخرى. وهكذا فإن هذه المجتمعات تحتاج لى تمد أفرادها برجة نظر للعالم يتولد عنها تلاحم هؤلاء الأفراد وتربطهم، فإن هذه المجتمعات المعاصرة عليها أن لا تقدم لأفرادها نظاما ضيقا من المعتقدات بل أن تعد لهم أدوات الدراسة والفهم لما بين مختلف نظم المعتقدات من فوارق وأن تعلمهم شرعية كل نظام وسلامته داخل سياقه التاريخى. وعلى ذلك فإن وجهة النظر إلى العالم التى توحد بين أفراد المجتمع هى وجهة نظر تفسر التنوع وليست وجهة نظر تستبعد الاختلاف والفوارق.

وفى هذا المعنى، على وجه التحديد، يقدم هذا المجلد الذى وضعه البروفيسور كاريس مساهمته الهامة ذات الدلالة. فالكتاب يعتمد على مصادر تاريخية وأدبية وفلسفية ولاهوتية لى يقدم لنا صورة منهجية لتطور التصورات الإنسانية للقضاء البشرى، ولقيمتنا نحن لفنانا الشخصى من حيث تأثيرها على الوجود الإنسانى، وعلى تنظيم المجتمعات والثقافات. وعندما يصدر الاستاذ كاريس من اقتراض أولى أن مواجهة القضاء البشرى هى حاجة إنسانية أساسية، ومحاولته أن يمدنا بإطار تاريخى نعرف من خلاله كيف واجهت المجتمعات هذه الحاجة فى مراحل تاريخية مختلفة، فإنه بهذا يتيح لنا أن نشترك فى وجهة نظر دنيوية غير دنيوية نرى لدينا قدرة أكبر على التسامح والتقبل لأولئك الذين قد تختلف معتقداتهم اختلافا جوهريا عن معتقداتنا.

ويظهر هذا المجلد فى وقت نجد أنفسنا فيه كمجتمع نصطرح مع الدعائم الخلقية لتصوراتنا عن القضاء البشرى. فنحن نمثل الآن عسكريا القدرة على القتل المباشر لعدد كبير من سكان الأرض، كما أننا نستطيع طبيا أن نهمى الحياة الإنسانية بقدر أكبر من الإيمان. وقد تقدمنا علميا تقدما ملحوظا فى قهر الأمراض الإنسانية وفى إطالة الأعمار، كما أننا ننشغل تكنولوجيا وإجتماعيا بتطوير نوعية الحياة، ونوعية الموت وبعملية الشيخوخة والموت. وهذه القدرة المتزايدة لدينا للتحكم فى فنانا البشرى، تسحق منا قدرا أكبر من الاهتمام والأنشغال بالدعائم الخلقية لتطورنا. ومثل هذه الاهتمامات والأنشغالات يجب أن تعالج وأن تركز بمعالجتها فى إطار تاريخى.

إرفنج إ. زاريتسكى

نوفمبر ١٩٧٩ نيويورك

كلمة تهيئية للمؤلف

«لقد سجلت نفسي في هذا البرنامج الدراسي لأنني أعلم أن ليس هناك شيء على الإطلاق يمكن أن أتعلّمه منه». وقد كانت تلك كلمات طالب في أول فصل دراسي تعرضت فيه لموضوع الموت، وكان ذلك منذ أكثر من عشر سنوات. وعلى الرغم من أن ملاحظة الطالب قد تلقاها زملائه من الطلبة بمرح كبير، كما كان يقصد الطالب فإنها تبدو لي الآن مثقلة بالتدبّر السليم.

فلاشك أن الطالب كان على صواب تماماً. فلم أكن أنا ولا غيري بقادر على أن يعلمه شيئاً عن الموت. فالموت في ذاته ليس شيئاً. وعندما أشار هاملت إلى الموت على أنه الأرض التي لم يعد من شواطئها كل من سافر إليها، فإنه كان بذلك يبتثّر على نحر حاسم الوضوح هذا الانفصال الذي يحدث بيننا وبين الموتى. كما أنه يرحى على نحر غير مباشر إلى أن الموتى لم يذهبوا فقط، بل أنهم أيضاً قد ذهبوا إلى مكان آخر. ونستطيع أن نخفّل أحوال عديدة وأماكن مختلفة قد يرجد فيها الموتى، ولكننا إذا فكرنا فيهم على أنهم موجودون هناك، فهم عندئذ ليسوا موتى حقاً بالنسبة لنا. ولكننا في الحقيقة لا نستطيع أن نفكر في الأحوال التي فيها الأشخاص عندما يموتون إلا كما نستطيع أن نفكر في أين يذهب لهب الشمعة عندما تطفئ، فهذا اللمب لم يذهب إلى مكان آخر ولكنه ببساطة انطفأ.

وفي السنوات التي تلت أول فصل دراسي لي في تدريس الموضوع، قرأني قد تبين أن التحدي الأكبر للموضوع ليس في محاولة اكتشاف شيئاً عن طبيعة الموت كان إلى الآن قد أصبح شامضاً نتيجة قرون من الإغفال والسهو والجهل. ولكن مثل هذا التحدي يقدم في كيف ندرج في معرفتنا، وعلى الخصوص في فهمنا لأنفسنا، أن الموت يقوم دائماً خارج نطاق قدرتنا على الفهم. وكون الموت موضوع لا يمكن نعلم أي شيء عنه هو أمر في حد ذاته أمر كبير القيمة يستحق التعلم.

فكون الموت في حد ذاته يمثل نهائية مطلقة وما يترتب على ذلك من استحالة تحصيل أية معرفة مباشرة به، فإن هذا يمثل إشكالا حاداً في فهمنا لمعنى أن توجد كأشخاص. ففي جانب نجد أن أكثر الحقائق حميمية وأكثرها إزعاجاً هي حقيقة مضللة وهي أن الموت لا يمكن لنا أن نمسك به إمساكاً مباشراً. ويظل هذا إشكالا حاداً حيث أنه مهما كانت بقية فهمنا لأنفسنا واضحة أو كاملة فإن

تأبى الموت على الفهم سيظل أمرا ملتفا على نفسه ليقرض كل ما هو مؤكد من هذا الفهم . فكل معرفة بالعلم أو بأنفسنا تحمل في داخلها سرا لا يمكن لهذه المعرفة أن تفحصه . وسهما كانت دقة أو روعة ما أقننا من خطئ التفكير فسيظل الأمر في الحقيقة أن كلا منا سينلش في الظلمة النهائية ومعنا كل ما أقننا من تفكير .

وعندما يوضح الأمر على هذا النحو فإنه يبدوا بداية على أنه يقدم لنا إشكالا لا يحتمل ولا يحل . بل قد يبدو الأمر لنا أنه لا جدوى من الانشغال بالتفكير على الإطلاق أو المصنى في مشاريع الحياة العادية التي لا بد أن تشعلها رؤى بالمستقبل . وليس بالمستغرب أو غير العادى أن الأشخاص الذين ينشغلون بفنائهم قد يستجيبون بذلك لإحساس اللاجوى الذى يتغلغل في كل جانب من جوانب وجودهم .

ولكن هذا الكتاب يحتفى بوجهة النظر المضادة تماما . فقد كُتب الكتاب في ظل الاعتقاد بأن ذلك الطالب الصغير في أول فصول تدريسي لموضوع الموت إنما لم يكن قد فقد حكمته الأولية وواصل جهالته الأساسية بنفسه فإنه لن يقعه اليأس ولكنه من خلال الدرس سوف يكون قد ارتفع بنفسه نتيجة لدهشته .

ولست أقدم الكتاب على أنه وجهة نظر شخصية لا تعتمد على شيء إلا على معتقداتى الشخصية المستمدة من تجربتى وحدى . ولكننى على العكس أقدم دراسة نقدية لتصور الموت لدى عدد من مفكرى العالم الكبار ، ومن نماذج التراث وكل منها قد أفرأنا ماهية الحياة هي في محاولة الإمساك بتأبى الموت على الفهم .

فليس هناك مفكر ممن تعرض لهم الكتاب بالدراسة يستطيع أن ينكر أن اليأس وعدم الأمل يقع كضيف لروح خلف باب كل قلب إنسانى . ولكنهم جميعا يجمعون على أننا لو أستبقينا هذا الباب مغلقا وأصررنا على ذلك – أى أننا إذا واصلنا إنكار حقيقة فناننا – فأنا ستكون حينئذ كأننا قد أغلقنا على أنفسنا فى قيع روعى لا يدخله الهواء . فمنع بإنكارنا الموت نكون قد أنكرنا الحياة . ولقد قال نيتشه فلندرجا على أن نبهى موتنا تحت بركان فيزيقيروس وثقا من أن أولئك الذى يجراون على فتح الباب لأى من الضيوف الذين يملئون سواد الموت والذين يستدعيهم تفكيرهم ، فإنهم سيكتشفون أن الحياة أكثر عظمة وامتلاء مما كانوا يعتقدون .

ولقد خرج هذا الكتاب ومضمونه من مغامرة تدريس الموت إلى أشخاص من الذكاء والجدية والانشغال برحلتهم الخاصة فى الحياة حتى أنهم لم يقبلوا أى إجابات سهلة على أسألهم . ولذلك

فالكاتب يجب أن يقرأ ليس على أنه مجرد فهرس لتعليقات وملاحظات حادة قاطعة حول الموت أدلى بها مجموعة مختلفة من الحكماء الذين نقتبس كلماتهم، ولكنه يجب أن يقرأ على أنه حوار من أصوات متعددة. فلم يكن القصد أن أقدم ماذا قال هيجل أو الصوفية المسلمين أو حكماء الأوبانشيدات من الريشي الهندود عن الموت بل أن نبحث في كيف تساهم أفكارهم في إضاءة مواقف النقد والبحث التي يتخذها المعاصرون حول طبيعة فنائهم الشخصي .

وخلال المدة التي انشغلت فيها بالتأمل والبحث، والتأليف للكتاب توفى كل من أبي وأمي. وكذلك رحل عدد من أفراد عائلتي المحبوبين إلى جانب ملغفين محبوبين لعائلات قريبة إلى عائلتي هما كيلي ماجيرير Kelly Maguire ودايفيد وار David Ware وهناك أشخاص آخرين كنا نعرفهم جيداً ونحبهم قد واجهوا الموت في حوادث قاجعة. وكذلك عدد من الأشخاص الذين التقيت بهم رغم في المراحل الأخيرة من المرض قد رحلوا أيضاً. وأصوات كل هؤلاء جزء من هذا الحوار. وإنى لأحس بالجميل لحياة كل منهم بقدر لا يستطيعون هم الآن أن يقدروه.

وعلى هذا، فهذا كتاب شخصي تشكل في جانب منه من بحفي الروحي ومن عدد لا حصر له من المناقشات مع طلابي وزملائي وأصدقائي. وحقاً أن الكتاب ليس به ما يطم أي أحد عن الموت من حيث هو، ومع ذلك فكل أمل أن فيه الكثير الذي يقوله عن الحياة.

جيمس كاريس

خريف ١٩٧٩

كلمة رئيس مؤسسة الدراسات الثاناتولوجية

كلمة رئيس مؤسسة الدراسات الثاناتولوجية (دراسات الموت) وقد أعد للكلمة التالية لتقديم الكتاب وهو أستاذ طب الأسنان وجراحة الفم ورئيس مؤسسة دراسات الموت بديوبريك البروفيسور أوسدين كوتشر Austin Kutscher :

يصاحب تصورات الموت كما أوصفها البروفيسور كاريس في هذا الكتاب ويواجهها الموضوعات والمشاكل العملية المرتبطة بعملية الموت. وهذه المشاكل يحالجها ويمارّس النظر فيها أولئك المنشغلين بهذا المجال الطبى الجديد للثاناتولوجى Thanatology، فكما أن البروفيسور كاريس يؤكد على الفهم الذى يحيط ويحاول أن يمكك بالصورة العام للفناء، كذلك فإن الطبيب وغيره من المنشغلين بالعناية الصحية فانهم يؤكدون على الاهتمامات والجوانب السيكلوجية والإنسانية.

ويمر مجتمعنا المعاصر بثورة فى تدريب أولئك الذين يراعون الاحتياجات الفيزيائية والنفسية عندما تبدأ وظائفنا الجسمية فى الضعف والتهلوى. وقد يمكن القول أن هناك محاولة للرجوع إلى الزمن الذى كان القائمون على الرعاية الصحية يحاولون تحقيق العلاج دون مساندة من «المعجزات» العلاجية التى دخلت علينا فى صورة أجيال جديدة من الأدوية ووسائل الخدمة الصحية الطبية. فاستنادنا الجديدة على كل فوائدها قد ألقت ظلالا مازالت مجهولة الأبعاد على الرعاية الطبية والتعليم الطبى حيث أن أوضاع القائمين على الرعاية ومعلمو الطب الذين انشغلوا بهذه الظاهرة قد بدأوا بحوثا لإكتشاف طرق تتجدد هذه الظلال القلقة دون أن يخاطروا بالمساس بالموثوقيتات الإلزامية غير النفسية لمناهجهم للتعليمية.

ومن المنظور العلمى نجد أن العلاقات القائمة بين العلوم قد غيرت من منظور أولئك الذين يتخذون القرارات فيما يخص رعاية المرضى الذين يعانون من الأمراض التى يعانى منها من هم فى حالات النهاية بما فى ذلك أفراد عائلات المرضى وغيرهم من العاملين المهنيين. فهذا يوسع من أوضاع المقاربات العلاجية وما يتوقع منها عن طريق بحوث فى الخلفيات والتقييم التى لابد أن تدخل فى الإعتبار حين تكون الحياة البشرية هى موضوع الرعاية. وهنا نجد أن الإستدارة الفلسفية تصنيف إيضاحات تاريخية للتدخل العلمى الذى يستخدم لأجل المشرفين على الموت أو على الحزانى على موتاهم.

والفلسفة تربط بين الموت والوجود الإنساني ونوعية الحياة. أى الماهية الجوهرية للوجود الإنساني التي تشغل ضمائر أولئك الذين يقدمون الطب الإنساني. فالمشاركة العاطفية والمعرفة هي الدافعي التي تصدر عنها الثقة والإيمان التي بدونها لا يعيش الإنسان إلا وجوداً محروماً مجدياً. فالمهمة هي أن نعرف كيف ومتى يمكن أن نتخذ القرارات وكيف نمضي متعمقين في إتخاذها وأن نميز بين مايمكن أن يفعل وما يجب وما لا يجب.

وفي تحليله للموت ومحاوله لتفسيره لكل لورنياته فإن البروفيسور كارين-يلور مهمة كل أولئك الذين يرغبون في دراسة معنى الحياة. فمجرد البقاء ليس كافياً لأن يمد روح الإنسان بالغذاء الكافي. والرسالة التي تقدمها الفلسفة وعلم دراسة الموت هي رسالة واحدة: وهي أن للحياة كنز على الإنسانية أن نعتز به وهو كنز تزداد قيمته زيادة مقوسمة عندما يقدم إنسان المراساة أو يعمل على أن يقدم المحبة للبشر بشكل جماعي أو فردي.

اوسن هـ . كوتشر

كلمة المترجم في تركيب الكتاب وحدوده وتجربة ترجمته

لا أظننى بحاجة إلى أن أقول أننى أحببت الكتاب وأنى أردت أن أقدمه للقارئ العربي ليعايش تجربته الشاملة للتراث العالمى الدينى والفلسفى للإنسانية ومراقفها من الموت وكيفية مواجهته ومواجهة ما يسببه من حزن ومن تبديد لحرية للفرد ولشخصيته .

إننا ولاشك ندخل مع الكتاب شواطئ، ليست هى الشواطئ التى تحدث عنها «هاملت» عندما قال أن أحدا لا يعود منها ولكننا نعيش شواطئ المقاربة والمعايشة للموت وما يسببه من حزن وما نهارله أو نحاوله صور التراث المختلفة لعبور هذا الحزن إلى مستوى أعلى من تواصل الحياة سواء لنا كأفراد أو لنا كإنسانية و بشر .

ولقد أمضى المؤلف ما يقارب العشر سنوات فى تأليف الكتاب وأمضيت ما يقارب عامين فى ترجمته . وإذا كان المؤلف قد أنجز كتابه ووضع تصورات العشر الأساسية للمواقف التراثية من الموت فإننى فى الحقيقة لم أفقد خلال الترجمة تهمسى لنقل الكتاب إلى العربية ولم أتوقف عن أن أتعلم منه الكثير مستفيدا بمعلوماته التاريخية والفلسفية والأدبية ومتوجها إلى مصادر ومراجع كنت أعرفها وأخرى لم أكن أعرفها ، فازدنت مع الترجمة - لا أقول معرفة بالموت - ولكن معرفة بصراعنا مع الحياة التى يهددها الموت . ويقع دائما خلف أبواب قلوبنا ومشاعرنا .

وقد كنت أود أن أكتب تطبيقائى وأفكارى الجارية أثناء الترجمة وبعدها ولكن هم انجازها كان يصرفنى دائما عن أن أكتب مثل هذه التعليقات ، ولاشك أننى قد خسرت بهذا الكثير من الأفكار والنظرات التى كان يمكن أن أسجلها . ولكننى أعتقد أن القارئ الجاد المتأمل للكتاب فى هدوء إكتماله أمامه سوف يجد له مع نفسه الكثير . من الأسئلة والاعتراضات وسبود اقتراح الكثير مما يضاف إلى الكتاب سواء فى فصوله أو فى تحليله وتناجه ..

ولقد كتب المؤلف مقدمتين للكتاب ، واحدة منها مع الكلمات التمهيدية التى شاركه فيها ناشر السلسلة التى أصدرت الكتاب وأستاذ ورئيس مؤسسة دراسات الموت . ولكن المؤلف لم يكف بكلمته الشخصية فى الكلمة التمهيدية وأعد مقدمة أخرى تصدر فصول الكتاب وتتناول جانبها مما أود أن أتناوله أنا كمترجم فى هذه الكلمة التمهيدية . وأحب أن أرجه نظر القارئ إلى مقدمتين أملأ أن لا يتجاوزهما بسرعة .

وإذا كنت أعتزّر مقدما عن تقصير كلمتي عن تغطية كل ما أود تسجيله عن تجربة الموت وعن تصورات التراث الديني والفلسفي العالميين لأنها تحتاج إلى فصول طويلة أود أن يُقدّم القارئ نفسه على كتابتها لنفسه معتمدا على ما يقدمه الكتاب ليحقق الكتاب هدفه الأساسي وهو توسيع التفكير في الحياة وقيماتها، وتلقيّن القارئ أن يكون أكثر استعدادا لتلقي وقبول النظرات المخالفة للموت في نماذج التراث والفكر الإنساني التي يدرسها، وليفتح بذلك حوارا متصلا أو أفقا - كما يقول كيركجارد للتخاطب الإنساني حول الموت والحياة وما هو أعلى فهما أو أساسا ضروريا لقبولهما.

وأهم ما يجب أن أبدا به كلمتي هذه هو الحديث عن تركيب الكتاب وكيف وضع المؤلف خطته في تأليفه وكيف رتب فصوله واختارها. وعلى الرغم من تعقد مثل هذا الحديث ومساهمه بالكثير مما جاء في متن الكتاب من عروض ومناقشات إلا أن المؤلف نفسه قد ترك في مقدمته للكتاب وفي فهرسة محتوياته ما يكفي للإعتماد عليه في هذه الكلمة المهيبة للمترجم.

فالكتاب يدور حول حقيقة لا خلاف عليها في أي تراث أو فكر وهي حقيقة ما يسببه الموت من حزن لمن يعيش تجربة موت الآخرين إذ ليس لأحد منا أن يعيش تجربة موته. إننا قد نمثلُ إنشغالا بحتمية فناننا البشري وقد يؤثر هذا على سلوكنا في الحاضر وعلى نظرتنا للمستقبل وقد يجردنا من الإحساس بجدرى الحياة ومشروعاتها الفكرية والعملية، ولكن حزننا على فناننا البشري هو غير حزننا على موت من نحب ونعرف من أحبائنا وأقربائنا ومعارفنا ومن نزع من أفراد أخواننا في البشرية.

ويقرر الكتاب أن حزننا على موتنا وليس على موتنا نحن يهددنا بشعور وبحقيقة من الانفصال عن اتصال حياتنا الفردية حتى أننا قد نبذل في حزننا حد الشعور بأننا قد غادرنا الحياة نحن أيضا أو الإحساس بأن الحياة بدون من كانوا يصنعون حياتنا بعلاقتهم بنا لا جدوى منها وقد نبذل حدا من الحزن نرى فيه أننا أصبحنا كالموتى بعد فقداننا لموتنا. فما أسهل أن نقوم الأسئلة التي لا إجابة عليها مثل لماذا مات هذا الذي نحب أو نعرف ولماذا هو بالذات وما فائدة حياتنا بدونهم وهل يمكن لنا أن نواصل الحياة بعد هذا الشعور بالانفصال الذي سببه الموت وما هي حقيقة الموت في الحقيقة وما علاقته بحريتنا الإنسانية كأفراد وقيمة وجودنا.

وكل هذه الأسئلة التي لا مهرب منها ولا إجابة عليها تكون في التراث الإنساني مجموعة من التصورات عن الموت. وهذه التصورات هي التي أقام عليها المؤلف خطة الكتاب وهي

المتمثلة فى المحتويات وفى عناوين الفصول وفى الجملة الأساسية فى كل عناوينها وهى « الموت من حيث هو ... » .

ولكن البشرية بترانها العالمى ويقرها لم تتوقف عند هذا التصور ولكنها جهدت فى أن تصور وأن ترسم طريقاً لمواجهة هذا الحزن الذى يمثله تصور الموت، وتحاول أن تجد مفهوماً وتصوراً يواجه الموت « من حيث هو »، لمعاودة الاتصال بعد الانفصال ولواجهة الحزن الذى كاد يفرق الحياة فى الموت» وللتوصل إلى مستوى أعلى لمواصلة الحياة فى تصور يواجه الموت وحزنه ويعيد صياغتها لبلوغ مستوى أعلى من الحياة ومن التواصل.

وقد عبر المؤلف عن هذه التصورات لمواجهة لتصور الموت بتصوير يضعه بعد فاصلة صغيرة فى عناوين الفصول ليقدم هذا الحل أو التصور الذى يعيد الإتصال ويسمح للحزن أن يتحول إلى مستوى أعلى من الوجود والنشيت بالحياة .

وهكذا نجد فى فصول الكتاب، بعد عبارة « الموت من حيث هو » مفاهيم وتصورات مثل « المعرفة، والإغفال، والحب، والوجود، والصيرورة، والتاريخ، والإيمان، والرؤية، والسلطان، والخطاب » . وتمثل هذه التصورات لمواجهة لتصور الموت المساهمة الفكرية الكبيرة للكتاب فى مواجهة الموت وفى إعطائه معنى فى وجودنا الإنسانى . وسحتاج كل تصور من هذه التصورات من القارئ أن يمثل تجربة التراث أو الفكر الذى يعرض له الفصل وأن يقرم بفتح حوار شخصى معه لقبوله أو رفضه أو تعديله، ولكن لابد له على الأقل أن يدرك قيمة هذا التصور المواجه وقدرته على فتح الحوار الإنسانى وللتقبل لما يمثله المفكرون وممثلوا ألوان التراث الفلسفى والدينى من مساهمة فى إثراء الوجود الإنسانى ورفع الموت إلى مستويات أعلى من مجرد العدم والغياب والإنفصال.

ولست أدري هل يستطيع القارئ أن يلم بسهولة بهذا التركيب التصورى للكتاب أم سيجد فيه صعوبات معرفية أو عقلية تحتاج إلى مزيد من المعلومات والدراسة والتحليل للفكر أو للتراث المعروض . يتوقف هذا بالطبع على صبر القارئ على معايشة وصف «الموت من حيث هو » وعلى تبين قيمة التصور « المواجه » .

ولكن القارئ بهذا التخطيط السريع لتركيب الكتاب سيدخل أرضاً هى كما قلت ليست الأرض التى لا يعود منا من غيبه الموت ولكنه سيطأ أرضاً للتفكير تؤكد حريته الإنسانية وعلى قيمة وجوده الإنسانى وعلى كنز الحياة الذى علينا أن نرعاه وأن نحفظ به .

ولقد حرصت أولا على أن أقدم هذا الشرح البسيط لخطأ تركيب الكتاب حتى يصبح
فهرا للمحتويات مفهوما ومقبولا للقارئ وليكون مقدمة لتناوله لفصول الكتاب بترتيبها الذي اختاره
المؤلف أو بأى ترتيب آخر يختاره القارئ.

فالواقع أن ترتيب فصول الكتاب وتعليقها يمثل صعوبة وتحديا لم يواجهها المؤلف مراجعة
مباشرة. ويمكن للقارئ أن يحاول - بعد النظر فى الكتاب - تفسيرها أو تغييرها. فترتيب فصول
الكتاب لم يتبع صفة منظمة للترتيب التاريخى، ولكنه أقام نلخل التصورات للموت من حيث هو
والتصورات المراجعة خطأ روحيا متقدما ببطء ويتمق للتوصل إلى هدف الكتاب فى اعتبار الموت
أفقا وفى فتح مجال الخطاب البشرية أمام الموت. ومن هنا كان البدء بأقلاطون ومفهوم المعرفة التى
تواجه الموت ليختم بمفهوم الأفق الذى يسمح بالخطاب ويقام للشهادة الفردية عند كيركجارد.

ولكن هذا الترتيب والعناقب للفصول فى الكتاب ليس هو كل حدره أو كل ما يجب
التساؤل حوله فى خطة الكتاب. فهناك التساؤل الذى لابد أن يقوم فى ذهن القارئ حول مافد يعتبره
متروكا أو مغفلا أو غير مدروس بما فيه الكفاية فى نراث البشرية وخاصة الموت فى العنصارات
الأشورية والبابالية وعلى وجه الخصوص الحصاراة للفرعونية ثم الإسلام بكل ماله من نراث وما فيه
من مفكرين. فهل ترك المؤلف كل هذا النراث والفكر بحيث يمثل فرلغا أو نقصا فى كتابه أم أن له
أسبابه ومبرراته التى مسها وتعرض لها دين تفصيل خلال فصول الكتاب.

ولست أرى أن المؤلف قد ترك هذا الجانبين للنظرة للموت وأقصد بهما الفرعونية
والإسلامية عن جهل أو تحيز وتعمد. فهو 'ولا رجل عالم بالتاريخ والنراث مما يتبدى من فصول
كتابه، ثم أنه قد تعرض للفرعونية وأشار إلى أنها قد أغرقت نظرتها إلى الموت فى مفهومها للخلود
بحيث أصبح الموت وكأنه عبور إلى الخلود يصحب للشخص فيه معه كل خصائصه وكل أدوات
حياته حتى أنهم أجهروا للاحتفاظ بالبدن نفسه فى معجزتهم فى التحنيط. وقد أشار المؤلف إلى كل
ذلك خلال عرضه للنراث الهندوكى ولب ذى 'اليهودى. أما عن الإسلام فإن نظرتة للموت تسحق
دراسة خاصة علينا نحن المسلمون أن نفوم بها وهى أساسا تقوم على التوحيد وعلى فكرة لقاء وجه
الرب الذى يكلى بها المسلمون عن الموت. أما تفاصيل النظرة وطقوسها وهى كثيرة وتندرج من
القبور والبرزخ والجنة والنار والقيامة والحمد، فإنها تشارك أديان التوحيد فى الكثير من جوانبها.
وقد أهتم المؤلف أن يبرز دور المنصف للمسلمين ونقل الكثير من كلماتهم ومواقفهم مما ينل عنه
التحيز أو الجهل. ولكننى اعتقد أنه ترك موضوع الإسلام لما له من تغرد وخصوصية تحتاج إلى

معالجة خاصة وليس عن جهل أو تحيز كما قد يتبادر للذهن واكتفى بأن يقدم تخطيطا عاما لموقف المسيحية على وجه الخصوص لتبيان دور الإيمان في مواجهة الموت ولما يحدثه الإيمان من تغير رغم أن نظرة الإسلام فيها الكثير من الاختلافات مع المسيحية نتيجة لتجرد التوحيد في الإسلام وللدور الخاص للرسول الكريم الذي يشع لأمته يوم القيامة والذي وعدا بأن مصيرها المكتوب هو إلى الجدة بشهادة الإسلام وبخطاب رسوله .

يبقى مع ذلك ما يذله المؤلف من جهد في تبيان معنى انفتاح المستقبل بالنسبة لليهود وصلتهم بالتاريخ . ولأن اعترض على هذا الجزء اعتراضا فكريا وليس دينيا فلا أظن المؤلف قد استطاع أن ينفى إمكانية حدوث فواجع لهم أو أصابهم بعقوبات جديدة من الرب تواصل ما أنزلهم به الرب اليهودي وما ولجوه في تاريخهم . ولكن أرى أن المؤلف في الحقيقة لم يؤكد رغم كل ما بذل من جهد ومن إطالة في الفصل الخاص باليهودية ، إلا على معنى بسيط مباشر من معاني التوحيد وهو أن الصلة بالرب تمنى الإنسان الحق في المستقبل وبهذا المعنى فقط تجعله مفتوحا ولا أرى أن هذا المعنى يغيث عن أى مؤمن بالألوهية معتمد عليها . وهذا المعنى نفسه هو سر عظمة كيركجارد الذي وجه المؤلف إلى فكرة الأفق التي أمسك بها وصاغها صياغة جيدة تفضل تماما تصور المستقبل اليهودي المقترح . وقد أكد المؤلف هذا المعنى في حديثه عن المسيحية (انظر من ٣٨٦ و ٣٨٣ وما بعدها) . وليس الأمر هنا أمر مفاضلة أو اختيار بين المواقف من الموت فالستظر أساسا من القارئ أن يصبح قادرا على قبولها كلها بما فيها من فوارق واختلافات لأن هذا في الحقيقة هو أفضل مواجهة للموت وأثرى حل لما يسببه من حزن وأكثر المواقف ارتفاعا بالحياة والفرد الإنساني .

يبقى على في هذه المقدمة أن أتحدث عن للترجمة ولا بد لي أن أعترف للقارئ بأنها كانت صعبة شاقة وأنها شغلتني خلال عامين كاملين ورددتني إلى العديد من المراجع التي ذكرها المؤلف والتي لم يذكرها وإلى الكثير من القواميس والمعاجم المتخصصة . ولكنني حاولت دائما أن احتفظ أساما بدقة النقل للأصل الإنجليزي من ناحية وأن تكتسب للترجمة خصائص الجملة العربية حتى تصبح قريبة ميسورة للقارئ . ولا شك أنني لم أوفق دائما في ذلك وأن القارئ قد يجد الكثير من الصعوبات الناتجة عن أحكامي الشخصية في الفهم للأفكار والنصوص وعن اختياراتي اللغوية لترجمة المصطلحات التي قد يجدها القارئ مخالفة أحيانا للمفاتيح المعطى من ترجمات لها .

ويرجع هذا أساسا إلى محبتي للكتاب التي جعلني أحاول أن أجعله قريبا من لغتي ومن فكري، وأظن أن كل مترجم مبدع في هذا مادام يحافظ على الانضباط والدقة في نقل معاني وكلمات الأصل. وقد تعرضت في عدد من الفقرات وخاصة الفصل الخاص بهيجل وبهيجلر بصعوبات كانت أكبر من قدراتي على مواجهتها ووصلت فيها إلى حلول قد لا يقبلها القارئ أو المتخصص ولكني مستعد بفكري وشعوري أن أدافع عنها داخل السياق العام للفصل. وقد قدمت اعتذارا خاصا عن ترجمة الفصل الخاص بالفيلسوف الألماني مارتين هيدجر أوضحت فيه بعض مصادر الصعوبات وأنواعها. أما في بقية الفقرات فالترجمة كانت دائما مخلصمة لإستبطان المعنى واختيار اللفظ الذي يعبر عنه. ولقد حاولت ذلك بكل ما استطعت من جهد وما توفرت لي من معرفة، وبالطبع لا يملك أحد الحلول النهائية والأخيرة لكل الصعوبات الفكرية اللغوية التي عرضت لي في فصول الكتاب .

كيف إذن يمكن أن أختم هذا التمهيد لترجمة كتاب « الموت والوجود » . لقد تعلمت من الكتاب الكثير وأمل أن يتعلم القارئ منه كما تعلمت. ولكني أحسست بعد أن اختتمت الترجمة وانتهيت من مراجعتها في نسخة الكمبيوتر أن الكتاب كان يستحق ما بذل فيه من جهد وأنه في آخر الأمر يعد نشيدا للموت وتهليلا للوجود وأنه وإن لم يجب على الأسئلة التي لا إجابة عنها فإنها قد تفتح للعقل والقلب مجالا للحوار والفهم هو باتساع الحياة والموت نفسه .

ولا استطعت في ختام هذه الكلمات إلا أن أذكر بكل الحزن والاعزاز صديقين راحلين فقدتهما خلال عملي في هذه الترجمة وهما الصديق العزيز جلال السيد والصديق العزيز أحمد محمد عيسى. وقد عانيت الحزن الشديد عليهما ووضعاني هذا الموضع الصعب أمام الموت وقوته. وإنني إذ أهدى إليهما ما ترجمته هذا الكتاب فذلك لأنني كنت سأسعد كثيرا لأن أحمله إليهما منتهيا، عارفا أنهما سيقرا أنهما سيحاوراني حوله. وكلي إيمان أنهما مازالا معي أينما كانا وكينما كانا فهما روحان خالدان في روحي قد قدما لي الكثير من فرحة الحياة والبهجة بها.

أطال الله عمر القارئ للكتاب ووهبه الفهم ورعاية الصدر التي تجعل حياته أثري ومواجهته للموت أغنى وأعلى. والله ولي التوفيق .

بدر الدين

١٩٩٧/١٢/٢٨ م

نبذة عن المؤلف

كاريس ، جيمس بيرس ١٩٣٢ 1932 CARSE JAMES PEARCE .

معلومات شخصية : ولد في ٢٤ ديسمبر ١٩٣٢ في مانفيلد أوهايو MANFIELD OHIO أبنا لجيمس دب وهو رجل أعمال وأمه هي كونستانز (كين) كاريس . وتزوج من أليس فتزر ALICE FETZER في يوليو ١٩٥٧ وله من الأبناء: اليزا ALISA ونيلسون NELSON وجيمس JAMES .

تلم في جامعة أوهايو ويسليان OHIO WESLEYAN وحصل على الـ A. B عام ١٩٥٧ وعلى S.T.M. في عام ١٩٦٢ ثم حصل على دكتوراة الفلسفة عام ١٩٦٦ من جامعة DREW . ومكتبه في العمل بجامعة نيويورك واشدجتون سكولر، نيويورك .

وفائفه ، راعي كنسى بجامعة ثورث كارولينا ١٩٥٧ - ١٩٦٠ ثم في جامعة كينيكت ١٩٦٠ - ١٩٦٢ ثم في جامعة نيويورك كامثاذ مساعد ١٩٦٦ - ١٩٦٨ وامثاذ مشارك للفلسفة وتاريخ الأديان ١٩٦٨ م .

كتابهاته : جرناتان أدواريز ورؤية الله (سكريبيلز ١٩٦٧ م) ، معنى للموت (جون ويلي) وكتاب تحت الإمداد بحرمان الموت والمجتمع ، يصدر في هاركريرت ، وله مقالات عديدة في المجلات المتخصصة .

المصدر : المؤلفون المعاصرون A. Bio Bibliographical Guide To Authors And Their Works

نبذة عن المترجم

بدر الديب حب الله الديب . مفكر وروائي مصري تجاوز السبعين ولد عام ١٩٢٦ بجزيرة بدران بالقاهرة .

متزوج وله ابنه وحيدة هي الدكتورة بتول بدر الديب وحفيدة منها هي حلة مائ زوجته الدكتورة ملوى بيومي محمد المجولى ، استاذ بكلية الزراعة جامعة القاهرة ووكيل الكلية للبيئة . له ريبيتين لزوجته : نهلة حسن فؤاد ونسمة حسن فؤاد .

الدراسة:

- تخرج من قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٤٦
- درس لمدة عام علم الجمال فى السوربون مع لويسين سورير ١٩٤٨ .
- درس فى جامعة كولومبيا مدرسة المكتبات
- حصل على الماجستير فى علوم المكتبات ١٩٥٣ .
- درجة مهندبة للتأهيل للدكتورة فى علوم المكتبات يناير ١٩٦٠ .

العمل:

- منهرس مخطوطات مكتبة جامعة القاهرة ١٩٤٦ - ١٩٤٨ .
- رئيس قسم التزويد بالمكتبة مساعد امين مكتبة الجامعة ١٩٤٨-١٩٥٦ . مساعد مدرس ، جامعة كولومبيا ، مدرسة المكتبات ١٩٦١-١٦٣ .
- استاذ غير متفرغ لتدريس تاريخ المسرح ، والنقد المسرحى ، معهد الفنون المسرحية .
- خبير فوليقي بمركز سريس الليان للتربية (١٩٥٤) ١٩٥٢-١٩٥٤ .
- خبير اليونيسكو فى التوثيق التريوى ، المكتب الاقليمى بآسيا بانجوك ١٩٦٤-١٩٦٧ .
- المستشار الثقافى لمؤسسة دار التحرير للطبع والنشر (جريدة الجمهورية) .
- رئيس تحرير جريدة المساء القاهرة ١٩٦٧-١٩٨٦ .
- خبيراً للأمم المتحدة فى مشروع لإنشاء مركز المعلومات بوزارة المعارف- المملكة العربية

السعودية- الرياض ١٩٧٣-١٩٨٢ .

- الرياض ١٩٧٣-١٩٨٢ .

- مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض ١٩٨٢-

دراسات ومؤلفات :

- بيليجرافيا الترجمة إلى العربية في عشر سنوات ١٩٥٦-١٩٦٧، وزارة الثقافة القاهرة .

- الفهرس الموحد للمواد التربوية (١٤) ١٩٦١ وزار التربية التعليم - القاهرة .

- حديث شخص واوراق زمردة أيوب، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٢ .

- كتاب حرف ال ح دار المستقبل العربي ١٩٨٨

- تلال من غروب روزاليوسف ١٩٨٨

- المستحيل والقيمة - تجربة في الدبلكتيك ، دار احد الكتاب ١٩٩٠ .

- اعادة حكاية حاسب كريم الدين وملكه للحيات - وراء الكينونه دار اصديقاء الكتاب ١٩٩٠ .

- أجازة تفرغ دار المستقبل العربي ١٩٩٠

- تحرير وإشراف على إصدارات تسعة مجلدات عن تاريخ التعليم في المملكة العربية السعودية (فصل في تاريخ التعليم ١٩٨٧-١٩٨٣)

- ترجمات لمسرحيات لشكسبير، روليم سارويان، تشيكوف وكوفمان .

- دراسات في الصهيوليه دار التحرير (الجمهورية)

- دراسات مقارنة في المجالس القومية المتخصصة دار التحرير - الجمهورية .

- الاشراف على تحقيق وإعادة طبع:

- طبقات بن سعد - خطط المقرئى - رحلة ابي جبير، كتاب دار التحرير .

- محاضرات مخطوطه في تاريخ الكتاب (جامعة القاهرة)

- محاضرات في الفهرسة والتصنيف والبيبلوجرافيا - وتاريخ المكتبات

- محاضرات في تاريخ المسرح وتاريخ النقد المسرحى معهد الفنون المسرحية

- مسرحيات: الدم والاتصال - كتاب الاربعائون - الاسكندرية ١٩٩٢ .

- مرجريت امرأة غربية (مسرحية)

- تاريخ علم الجمال - جالبرت وكرن (نعت الطبع)

- ثلاثة محلدات من المقالات النقدية والدراسات المنشورة في الجرائد والمجلات المتخصصة .

عنوان:

بدر الديب

٩ شارع عماد الدين كامل

مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٦١٢٧٦٨ فاكس بنفس الرقم

عنوانه بالرياض: مستشار مكتب التدريب العربى لدول الخليج

ص ب: ٩٤٦٩٣ الرياض ١١٦١٤ - تليفون ٤٨٠٠٥٥٥

المقدمة :

. هذا للكتاب، هو دراسة نقدية لعشر تصورات رئيسية للموت. وتهدف المقدمة إلى أن تضع الخطوط الخارجية لتصميم الدراسة وأن تبين الأسباب التي دفعتني على القيام بها.

وعلى هذا فسنحاول أولاً أن نصف أى نوع من الظواهر هو الموت ؟ ولماذا يمكن تصوره بطرق مختلفة ؟ بل، فى الحقيقة، هى غاية فى الاختلاف حتى إن كل منها يفصل ويستبعد الآخر. وذلك بمعنى أن ما ينظر إليه تراث أو تقليد معين على أنه الموت لا يراه الآخرون على أنه موت على الإطلاق.

ويمكن تبين مثال على الصعوبات المتضمنة فى هذا الموضوع فى دراسة معاصرة للموت قد صممت حول افتراض أنه يمكن تبين ثلاث اختيارات رئيسية لفهم الموت فى جميع أديان العالم الكبرى، وفى مدارس الفلسفة. فهو إما فناء كامل، أو يتضمن حفاظاً على الشخصية، ثم تكرر الميلاد المتحصل للروح^(١). والذي أوجهه أن يتضح فى هذا السجل أن هذه النظرة هى فى الحقيقة، مجرد صورة واحدة من طرق تصور الموت، وأنها فهم للموت يتخذ صورته حول تصور واحد فقط، هو تصور مواصلة الحياة SURVIVAL أو البقاء. وهذا تصور شعبي فى ثقافتنا يمتد أصله لليمنون إلى واحد من أكبر مدارس الفكر الفلسفى فى الغرب - وأعلى بها الأفلاطونية .

ومع هذا فإن مفهوم البقاء هو واحد فقط من عشر تصورات للتفكير فى الموت سوف نلتزم فيها هذه الدراسة.

وقد يكفى هذا المثال للإشارة إلى شيء من أسباب القيام بهذه الدراسة. فالموت يقوم على نحو لا يمكن تجنبه بالنسبة لنا جميعاً أمام أكثر تفكيرنا تركيزاً. فليس هناك طريق ننظر فيه إلى مسار حيواتنا ومضمونها دون أن نقوم فى تفكيرنا إمكانية أن يظهر لنا الموت فى أى نقطة من نقاط طريقنا. وقد لا يكون معظماً على وعى بالظواهر الأخرى للمغايرة للموت التى لا تبدوا عادة فى آفاق ثقافتنا أو تربيتنا التعليمية.

وفى الأعمال الحديثة التى شاعت قراءتها تبرز إلى حد كبير مسألة البقاء وإمكانيته بل وتزعم أنها تجد بيانات عملية تدعم هذه إمكانية^(٢).

ولكن مثل هذه الجهود لا تكاد تغير على الاطلاق من حقيقة أن بقاء الشخصية في الموت يتطلب تصورا محددا للموت وطبيعة الوجود الانساني. وسوف نتبين أن معظم الاتجاهات الروحية أو التراثية (Traditional) في العالم إما أنها لا تنظر إلى البقاء على أنه قيمة - بل ومنها من يعتبر أن البقاء أمرا يجب بذل الجهد لتجنبه - ولما أنها لا ترى البقاء على أنه إمكانية. وليس المقصود هنا هو إسقاط هذا المفهوم الشائع الذي يجد فيه الكثير من الناس راحة يخلدون إليها، ولكن المقصود أن نوسع من أفق الانسان على نحو يثرى من تأمله الشخصي .

ماذا إذن في ظاهرة الموت مما يسمح بأن يكون تصورهما متعددًا مختلفًا؟

« يقول أبيقور - في جملة مشهورة له : «إذا كنا، لا يكون الموت، وإذا كان الموت لا نكون ، : والفصل، حسب هذه النظرة بين الحياة والموت هو فاصل مطلق لا يمكن لأي تجربة أن تعبره فكل ما يدخل في تجربتنا لا بد أن يكون في مسار الحياة وسياقها، ولا بد لنا أن نكون على جانبيه، فنترقبه ، ونذكره وندرجه في سياق مألوف. ولكننا بالنسبة للموت لا يمكن أن نكون إلا على جانب واحد منه فقط . وعلى هذا الجانب لا يكون الموت، وعلى الجانب الآخر لا نكون الحياة.

والصيغة التي استخدمها أبيقور - نعملنا على أن نحاول توضيح مصطلحاتنا والحدود التي نستخدمها حتى نجنب أنفسنا للخلط فيما بعد. فإذا ما جعلنا الفارق بين الحياة والموت كاملا على هذا النحو فلا بد لنا أن نفهم الموت على أنه النقطة التي تنتهي عندها الحياة دون أية بقية .

فإذا ما بقى بعد الموت شيء سواء كان هو الروح أو الجثة أو الذكري العزيزة فلا بد لنا أن نعتبر إما أن كل ما يبقى ليس حياة أو أن ما حدث ليس موتا. وليس هذا محاربة لأن نتخلص من نظرية البقاء بمجرد تعريفها. فإن المدافعين عن النظرية أنفسهم يوافقون على القول بأن المرء إذا كان سيبقى فإنه لا يموت. ولكن المقصود هنا أن نحاول أن نكون واضحين في استخدامنا لحد أو مصطلح « الموت » . فكل ما يمرت يصل إلى نهاية قاطعه ولا يبقى بأي شكل من الأشكال . ومع ذلك فمن الجائز أن يكون هناك كيانات entities حية أو أشخاص يبقون وعلى هذا فإنهم لا يموتون. وسوف ننظر بالتفصيل فيما بعد في هذا المفهوم للموت.

ونحن لو اعتبرنا الموت حالا تستبعد الحياة استبعادا كاملا فإننا نجد أنفسنا في إشكال تصوري من نوع خاص. ويرقد فتجنثنين، اننا لا نستطيع أن نمارس أو نجرب موتنا، كما إننا لا نستطيع أن نمارس أو نجرب نهاية مجال بصرنا.

فنحن لا نرى الظلمة في حالة الغيبة الكاملة للضوء بل إننا لا نرى على الإطلاق. وبالمثل فإننا لا نمارس أو نجرب الموت عندما تنتهي الحياة بل نحن ببساطة لا نمارس ولا نجرب.

ومع ذلك فإن مجال الرؤية له حدود، وكذلك للحياة، وعلى الرغم من أننا لا نتسليم أن نمارس الموت فإن الموت مع ذلك هو أمر هام لتجربتنا. بل لقد رأى البعض وعبروا عن ذلك بطرق مختلفة سوف ننظر في بعضها فيما بعد: إنه إذا لم يكن هناك موت أو إذا لم يكن للحياة حدود لا يمكن تجاوزها فإن هذا يعنى أنه ليس هناك تجربة على الإطلاق. وكذلك إذا لم يكن لإبصارنا حدود وإذا كان من الممكن لنا لو أمعنا النظر بما فيه الكفاية أن نرى كل شيء فلنحس في الحقيقة أن نرى شيئا. فلنحس لا نرى شيئا لا يمثل مقاومة لبصرنا، بل إننا نرى من خلاله. وكل مالا يعرق بصرنا هو غير مرئى. وكذلك الأمر مع الحياة. فلو عشنا طويلا ويحرمس فإننا نكون قد جربنا كل شيء وعند ذلك فإن كل شيء سيكون حبيذا لشيء. فكل ما ليس له حدود وليس له مقاومة لا يمكن أن يكون موضوع تجربة. فإننا حينئذ نعبث من خلاله دون أن نحركنا أو يغير فينا شيئا، أى إننا لن نلاحظ شيئا. وقد لاحظ الفيلسوف شارلز هارتشورن في مقال حاد لاذع أن المرء لا يستطيع أن يجرب أو أن يعيش طفولته إلا مرة واحدة فقط (٢).

فالطفولة في نهاية الأمر، هي حال يحاط فيها المرء بالكثير مما هو غامض سرى. وأحد الأسباب التي تجعل من الطفولة مرحلة ساحرة هو أن هناك الكثير من المقاومة في تجربتها. فهناك الكثير من الأمور التي يستطيع الكثير من الكبار القيام بها ولا يستطيعها الأطفال. وسرعان ما يصبح الأطفال على وعى بأن ثمة تغييرات ستطرأ على أبنائهم وعلى ظروفهم دون أن يكون لديهم في طفولتهم الحاضرة أى معرفة حقيقة بها. ومن المستحيل إذن أن يكون لنا مرة أخرى تجربة الطفل وذلك لمجرد أن الكثير مما حرم منه الطفل أو خفى عنه قد عاشه البالغ وحيا خلاله.

ولقد سبق لنا أن قبلنا أن ليس هناك إجماع على أنه إذا لم يكن هناك حد نهائى فإن كل الحدود الأخرى تفقد أهميتها. فهناك جهود فكرية متصلة لاثبات أن الموت ليس حدا نهائيا وأن من الممكن تجارزه وأنه تجربة يمكن أن يكون المرء حيا بعدها. ولكن لاشك أن أية دليل يقدم لاثبات بقاء الشخصية لابد أن يبين على الأقل أن الشخصية في وجودها اللاحق أو الدالى سيكون لها إلى حد كبير نفس المقدرة على التجربة أو الممارسة التي كانت قادرة عليها في حاضرها. وقد تخلف التجارب ولكنها مع ذلك لابد أن تتحقق عن طريق نوع من المقاومة. ولاشك أنه من الصعب أن

نذلل على أن مثل هذه المقاومة ستواصل إلى مالا نهاية له من الزمن ولكتنا، كما سنرى فيما بعد، هناك أكثر من مفكر من بينهم العديد من المفكرين القادرين ، قد حاول التذليل أو القول بهذا. وحتى لو افترضنا، جادين، أن نقوم بجهد تكنولوجى ضخم لمواصله للحياة إلى مالا نهاية كما أشار إلى ذلك هارنجتون(Alan Harrington) فى كتابه ، الخالد، أو ، الذى لا يموت، فلا بد مع ذلك من النظر المتأمل الدقيق فى مشكلة المال العاد. ويقول هارنجتون ساخرا من الإن وانتز(Alan Watts)ورويته (للرقابة الفظيعة للذة الدائمة) أنه يعتقد إن الشهية والرغبة فى الحياة يمكن أن يحافظ عليها فى مستوى عال بالتكنولوجيا عن طريق نظام مصمم من فترات من السبات والرجعة للحياة على مراحل مبرمجة، فباستخدام طرق فنية من التبريد أو مدد من السبات يخضع لها المرء قد نتمكن من الراحة لفترات محددة بين عدد متنوع لا نهاية له من الحيوانات والمهن (٤).

ويبدو أن ما يريده هارنجتون هو تجارب أو ممارسة للنسيان بين حياة وأخرى مما يجعل التجربة الجديدة ممكنة دون أن يستبعد اتصال الذات بنفسها. أى أنه يريد نوعا من الموت هولىس موتا.

وسواء اعتقدنا أم لم نعتقد بأنه من الممكن ممارسة وتجربة الموت فإنه من البين أن الموت أمر هام للتجربة. بل لقد كان أمرا هاما لكل من آبيتر وهارنجتون مع تعديل غريب بالنسبة لكل منهما. ولكن كيف تأتى لنا أن نعرّف بالموت ؟ وما هى الطريقة التى يتبدى لنا بها ؟ والاجابة الواضحة على ذلك هى إننا نجرب الموت فى موت الآخرين. ولكن هذه الاجابة تسقط عندما نمنع النظر فيها. فماذا هو هذا الذى نمارسه ونجربه على أنه موت فى موت الآخرين ؟ هل هو فى حقيقة أن وظائفهم الفيزيولوجية قد توقفت توقفا لا رجعة فيه. نعم - ولا . فلا شك أنه أمر حقيقى إن بعض الأعضاء الجوهرية قد توقفت عن أداء وظائفها. ولكن هل هذا هو ما نعيه عندما نقرر إن شخصا ما قد مات ؟ اننا عندما نقرر هذا لا نتحدث عن الأعضاء بل عن الشخص. والأشخاص ليسوا مركبين فقط من أعضائهم كما أن القطع السيمفونية ليست مجرد موجات صوتيه.

حقا إن الأشخاص لا يمكن أن يوجدوا دون سمات وخصائص محددة، كما أن الموسيقى لا يمكن أن تلعب دون صوت. ولكننا عندما نسمع القطع للموسيقية فإننا لا نسمع مجرد صوت ولكننا نسمع سيمفونية جويتر لموزارت أو سيمفونية البطولة لبيتهوفن، كما اننا لا نعجب بالوظائف المعنوية ولكننا نحب أو نعجب بزوج أو زوجة أو صديق. وعلى هذا فإن ما نمارسه أو نجربه على

أنه موت هو فقدان الصديق أو الحبيب أو المثل الأعلى. وللتأمل بمزيد من القرب أرى أى نوع من التجربة هذه التي تحدث عنها.

فكما أن موت شخص ما ليس هو موت كيان عضوى فإن حياة الشخص ليست هى أيضا مجرد ظاهرة عضوية. فلكى تكون أشخاصا لابد لنا من أن نوجد فيما سنشير إليه حاليا من أنه نسيج من العلاقات مع أشخاص آخرين. ولا شك أنه إذا كان هدفنا أن نطوّل من حيواتنا عضويا فإن من الممكن لنا أن نحقق فى سبيل ذلك نتائج باهرة لو أغلقنا على الأشخاص فى بيئة خالية تماما من الميكروبات وراقبنا بدقة كل العمليات الحيوية وأمددناهم بطعام ذو أعلى قيمة غذائية ممكنة. ولكن هذا كله ليس ما نلعبه بالوجود الانسانى. فإن هذا كله قد يضمن بقاء واتصال البدن الطبيعى على حساب اتصال وبقاء الشخص.

وعلى هذا فلا بد أن يفهم الموت أولا أساسا على أنه تقطع هذا النسيج من العلاقات بين الأشخاص. وعن هذا الطريق يصبح الموت هاما للتجربة. فالذى نجربه أو نمارسه على أنه الموت ليس هو مجرد موت الآخر ولكن التمزق المفاجيء لهذا النسيج الهش للوجود.

وللموت هذا الأثر المباشر فى الكشف عما فى الحياة من ارتباطات متشابكة ولكن فى أحيان كثيرة لا نعرف كيف أن فهمنا للذات قد تطور فى علاقة وثيقة بشخص آخر حتى يأخذ الموت هذا الشخص.

وهذا الاحساس بفقدان الشعور بالذات وفقدان الاتجاه الذى يشعر به المحزون الذى فقد العزيز عليه هو الدليل الساطع على أننا لسنا فقط مرتبطين بل وعلى أن النسيج الذى يمكننا هو أيضا نسيج هش. وفى الحقيقة أن هذا النسيج يمزق وكأنما لم يكن لنا أبدا وكان حيواتنا نفسها ليست مكثرا.

وهناك شئ آخر يكشف عنه الموت لتجربه على نحو لا يسببه أى حدث آخر. فكما أن الموت يكشف عن مدى اعتمادنا على هذا النسيج من الارتباطات فإنه يكشف أيضا كيف أن هذا النسيج يعتمد فى نفس الوقت علينا نحن. فارتباطنا بالآخرين هو دائما أمر متبادل. فنحن كأشخاص لسنا أبدا مجرد موضوعات ساكنة لا تتحرك ويوجه لها الآخرون أفعالهم. فالعلاقة الشخصية لا توجد حتى نستجيب للآخرين ونحن ندخل فى هذه العلاقة بحريتنا نحن حتى وإن كانت هذه الحرية قليلة أو ضئيلة. فالطفل مثلا يعتمد على أبويه ولكن والداه لا يربيان الطفل بنفس الطريقة التي قد يبديان بها منزلا أو يزرعان حديقة. فلا بد للطفل أن يدخل فى العلاقة بحريته. ولو أن الأبوين لا يحصلان

من الطفل إلا على مازرعاه فيه فإن الطفل لا يفرق حينئذ عن أى موضوع آخر من الموضوعات التى يتناولها الأبران.

وعلى هذا فإن الموت يكشف إذن عن مفارقة ظاهرة التناقض: فنحن نحصل على حيواتنا من الآخرين وبالأخرين ولكننا نحقق ذلك فقط بالقدر الذى نشارك فيه بحريتنا فى علاقتنا بأولئك الآخرين. فكما يكشف الموت عن اعتمادنا فإنه يكشف عن حريتنا كما أنه يكشف أيضا عن أننا لا نملك أى منهما دون الآخر. وقد نستطيع أن نصيغ هذه المفارقة على نحو آخر: فحياتنا ليست ملكنا بمعنى أنها لا تخصنا وحدنا ولا تعلق بنا وحدنا، ومع هذا فإنها لا تصبح حياتنا إلا بالقدر الذى يشاطرنها فيها الآخرون أو بقدر ما نجعل منها هدية للآخرين.

وقد يلاحظ القارئ أننا حتى الآن قد مضينا فى مناقشة نسج العلاقات فى الحياة فى حدود مكانية إلى حد ما. وسوف يتبدى واضحا فى مسار هذه الدراسة أن ما يكون الوجود أكثر من غيره هو الاتصال الزمنى للحياة. تكل علاقة إنسانية ليست فقط نوع من الاعتماد المتبادل فى حرية مشاركة ولكنها تشير أيضا إلى الامام وإلى الخلف فى الزمن حتى فيما وراء اللحظات التى تبدأ فيها العلاقة طبيعيا وتنتهى. فالطفل يتعرف وهو يشأ على إرث وتراث وشئ عن حياة والديه ولكل هذه الأشياء معنى وأهمية كبيرة فى فهم الطفل للمستقبل. ويعرف المحبون أهمية وقوة ارتباط كل منهما بجارب الآخر التى مروا بها قبل أن يلتقوا وأهمية المشاركة فى توقعات كل منهما للمستقبل أو لهما معا. بل إن معنى ودلالة علاقتهما تختلف فى الحقيقة على نحو مباشر على قدر امتداد هذه العلاقة إلى الخلف أو إلى الامام فى الزمن. واعتماد كل منهما على الآخر أقل دلالة من قدرتهما معا على تبين طريقا لمد اتصال حياتهما بصرف النظر عن الحدود الزمنية لوجودهما الطبيعي. ولا يطبق هذا أو يصح على العلاقة بين والدين وأطفالهما أو العلاقة بين السحبين فقط بل وعلى العلاقة بين الأشخاص فى أى سياق اجتماعى بل وعلى حضارات بأكملها. فالمرء لا يكون امريكا أو استونيا أو يارسى بمجرد الميلاد أو المرقع الجغرافى بل بقدر ارتباطه حرا بتاريخ ومصير شعبه.

ويمكننا أن نقول هذا أن اتصال أو استمرار الحياة يرتبط مباشرة بما لها من معنى. فإننا لم ننتج عن افعلنا شيئا ما أو لم يرتب عليها أشياء أخرى لنا أو للآخرين ومال هذه الأفعال تكون بوصفها عديمة الدلالة حتى لا نكرها إلا كحركات بائسة لا تفكير فيها. وعندما نبدا نرى أن حيواتنا ككل لا عاقبة لها أو ثمرة ولا أهمية لها فيما رآها فاننا قد نجد طرقا لنخفى بها عن أنفسنا حقيقة أننا أحياء حقا بمعنى أننا فى نفس الوقت أحرار ومعتمدين فى علاقتنا على الآخرين. وسوف نمود إلى هذه النقطة فيما بعد.

وعند هذا الموضع فى مناقشتنا فإنه من الضرورى أن نؤكد على الترابط الزمنى لحياتنا، وذلك لأن تناقض اجتماع الحرية والاعتماد الذى يكشف عنه الموت هو أكثر حدة بكثير فى بعده الزمنى. فليس هناك إمكانية للتاريخ يتكون من شخص واحد فقط. فتاريخى لنا هو سلسلة طويلة من المبادلات مع الآخرين، وفى الحقيقة فإن بعض هذا التبادل وإن كان فى شأية الأهمية بالنسبة لاتصال الحياة، فإنه قد لا أكون دخلنا فيه بل وقد يحدث قبل أن أوجد.

وكذلك بالمثل فإن مستقبلى هو أيضا سلسلة من العلاقات المتوقعة وهذا يعنى ببساطة أنه لا يمكن أن يكون لى تاريخ أريده أو أن يكون لى أى تاريخ أتخيله. ومع ذلك فمزال الأمر أن تاريخى هو لى وإن المستقبل كذلك لى. وليس هذا لأنهما ببساطة حدثان لى وكاننى موضوع جامد بل لأننى بحرية قد اعتبرتهما لى. وليس هناك تاريخ أو مستقبل بعيدا عن الالتزام الحر للأفراد بعضهم مع البعض الآخر.

وهذا كله أمر هام بالنسبة للطريقة التى يكون بها الموت مهما للحرية. فلقد يستطيع الموت أن يأخذ منى الأشخاص الذين حصلت بينهم على الاتصال الزمنى لحياتى ولكن الموت لا يستطيع أن يأخذ منى حريتى وهذا لا يستطيع أن يحطم هذا الاتصال للحياة. وهذا يعنى أن الموت لا يكشف فقط عن اعتمادى فى الزمان والمكان على غيرى ولكنه يحدد لى كى أصون كونى شخصا بأن استبقى بحرية على هذا الاتصال الذى أصبح لى.

مع ذلك فإن المناقشة خلال هذه الدراسة متشكك كم هو فظيع هذا الكشف عن الحرية وكم هو مهدد هذا التحدى للاستيقاء على اتصال حياتى. ولقد لاحظنا قبل ذلك كيف إن هذا الاتصال مرتبط مباشرة بالدلالة والمعنى. فعندما نمارس فقدان هذا الاتصال فى موت الآخرين فإننا فى العادة ننظر إليه على أنه فى صلبه أمر لا معنى له. ويقوم حينئذ سؤالنا لماذا؟ وهو سؤال مفتوح لا جدوى منه نسأله مكررا أمام واقعة الموت. ولكن السؤال لماذا؟ يتجه ليشمل على نحو أوسع ليس مجرد موت هذا الشخص أو ذلك. بل يتجه إلى الحياة وإلى وجودنا نحن الشخصى. وأخيرا فإنه سؤال لا يوجه إلى أحد إلا إلى الشخص الذى يسأله هو نفسه. ففى قلب السؤال سؤال لماذا مات هذا الشخص. ولماذا هناك حياة على الإطلاق، وعلى وجه الخصوص ما هو معنى حياتى؟ فما دمت قد علمت من هذه التجربة إن حياتى هى أيضا مستطفا كاشعة فى هذا الظلام. اللانهاى فلماذا إذن أحيأ على الإطلاق؟

ونشير عادة إلى هذه التجربة على أنها تجربة الحزن. وفي الحزن نشعر على نحو حاد بعدم الاتصال وبعدم المعنى في الحياة. وتجربة الحزن تجربة شاملة كلية. ويبدو أنها لا تكاد تختلف من ثقافة إلى أخرى. أو من شخصية إلى أخرى. فنيها يصبح الماضي وكأنه لا شيء بل ان الفكر نفسه يفقد قدرته على الحركة والدفع. فليس هناك حينئذ ما يقال ويحل الصمت محل الكلمات أو يحل محلها عويل مضطرب غير موجه إلى أحد. والواقع أن العويل يبدو للتعبير المناسب عن الحالة الداخلية للحزاني حتى أننا نجد في بعض الحضارات أشخاصا غير معروفين للحزاني للميت يستأجرون خصيصا بهدف العويل والصراخ. وحقيقة إن الموت يبدو كأنه من من صريهم الحزن أنفسهم تنعكس بوضوح في إجراءات الجنائز. فلي معظم الحضارات الأوربية يلبس الحزاني السواد تمييزا لأنفسهم على أنه لون الموت. وفي العادات اليهودية نرى ان المرايا في بيت الحزاني تغطي ناحية الحائط كإنما تعلم الروح أو ضياع صورة الإله في الميت هو أمر تشارك فيه العائلة والأصدقاء. ولا يلبس الحزاني حينئذ الأحذية ولا يحل لهم أن يستحموا أو ينزفوا أو يقصون شعورهم، كما أن عليهم أن يخلصوا من أصنامهم العادية ومن مسؤولياتهم المنزلية، ويعكس هذا كله عزلتهم عن المسار العادي للحياة وكأنما هم أنفسهم قد أصبحوا موتى^(٥).

وفي معظم الحضارات يعتبر الحزاني لا حيلة لهم ويصبحون معتمدين تاما على غيرهم حتى أنهم لا يطعمون أنفسهم. وهكذا ينظر إليهم وكأنهم قد فقدوا القدرات الأساسية للحياة. وتسيطر بالحزاني المعتقدات الخرافية. فينظر إليهم على أن لهم قوى مخيفة هي قوى الموت نفسه. وعندما اكتشفت الآلهة إيزيس جثة محبوبها أوزيريس فإن صرخاتها وعويل حزنها قد تسبب في أن طفلا يقف بجانبها يموت من الخوف.

ولقد نظرنا حتى الآن فقط إلى الموت وهو يبدو للتجربة كما يحدث للآخرين قريبين منا. وقد لاحظنا مع ذلك إن ما نمارسه في مثل هذه الحالة ليس هو موت شخص آخر في حد ذاته، بل عدم الاتصال في حياتنا الذي يسببه هذا الموت. وتكتمن هذه الملاحظة إنه ليس من الضروري أن يواجهنا الموت في فقدان شخص قد اشتركنا معه في كثير من الحياة. فالموت يواجهنا حينما نمارس أو نجرّب تهديدا لاتصال وجودنا. وكل ما يجعلنا نرى أن حياتنا قد أصبحت بلا نتيجة أو أنها في صلبها لا معنى لها، له بالنسبة لنا قوة الموت لأنه قد وضع في طريقنا حدا لا يمكن اختراقه ونهاية لجميع خطوط المعنى الممتدة مما لنا من حياة.

ولكن واضحين تماما في هذا الأمر- فإن فقدان المفاجيء للمعنى في الحياة - وتجريد اصابه كل خطوط التوقع اصابه لا صلاح لها - ليس هذا هو عمل شيء كالموت بل إنه قوة الموت نفسه . ولقد قلنا ان لا معنى للحديث عن موت الأشخاص على أنه قتل عسرى فلا بد للموت في كل حالة ان يعنى نهاية الشخصية . وإذا فهمنا مدلول الشخصية في أضيق حدود معناها على إنها مكونه من اتصال تم بمشاركه حره قلنا ان نقول حيثلذ ان كل ماله القدرة على عزلنا عن طريق تحطيم هذا الاتصال لا يمكن أن يكون إلا الموت .

يترتب على هذا أن نقول أن الحزن ليس هو مجرد رد الفعل لموت الآخر . فنحن نكزن في حالة حزن كلما تحطمت أو هددت طبيعة الاتصال في حياتنا . ويظهر مفهوم وتصور الحزن بوضوح في كل المذاهب الكبرى للفكر وإن لم يكن ذلك بهذا الاسم نفسه أى الحزن . فنجد ان مناقشته تتم تحت مقولات مختلفة مثل الجهل ، اليأس ، كارما ، اللهفة ، عصاب أو التخلي والاستسلام للتاريخ . وأيا كان المصطلح المستخدم فإن جميع هذه المصطلحات تشارك في الخصائص الكلية العامة للحزن : ونعنى بها فقدان القدرة على الكلام بفعاليه ، العزلة عن الآخرين ، عدم الاهتمام بالمستقبل ، نفى وتكرار الحرية - وخلاصة القول على أنه الحال للمناقضة للحياة على نحو يشبه الموت . فالعزن هو رفعنا لان نقر حقيقة أن الموت لم يأخذ منا حريتنا لأن نعيد اقامة الاتصالات التى حطمها .

وإذا كانت كل المذاهب الكبرى تعنى بالنظر في الحزن فإن هذا ليس لأنها تريد أن تدلل على أنه قد حكم علينا بالحزن . فالواقع أنها تتفق جميعا في صوت واحد في اعتقادها بأنه ليس هناك مايدعرو أن يترك المرء لحياة لا توقف فيها للحزن حتى وإن كان خفيا أو مخفيا . فكل من هذه المذاهب تمرض الدواء الذى تراه للحزن وتقدم طريقا للخروج من التناقض وتعرض استراتيجيتها لإعادة الحياة إلى الحياة .

وترجع عظمة هذه المذاهب على إية حال إلى إنها قد نظرت بجدية إلى قوة الموت . وكلها تفترض أنه من المستحيل أن ينصرف المرء ببساطة عن مقابلة الموت . فالموت يقدم هذا اللون من الحدى الذى لا يمكن عبوره أو تجاوزه . والمتاح إذن أما أن يبقى للمرء صابرا على نوع من الحزن وإما أن يختار الحياة .

وليس لاختيار الحياة في مواجهة الموت بالأمر الهين ، فالموت هو في آخر الأمر صاحب قوة . فهو قوة مرجوة ولا يمكن التوصل إلى تسوية أو مساومة معه . وبما أنه يمارس دائما على أنه

انفصال مفروض فهو يبدو وكأنه عامل لشيء آخر غير نفسه . فسواء اعتبرناه ارادة مشخصه أو سمة طبيعية فى بيان الأعياء أو مسار التاريخ المقدر أو عواقب الخطيئة فإنه يظل مع هذا عاملا . وعلى هذا فهو شيء غريب عنا مضاد لنا . ومن الواضح أنه نتيجة لمعجزنا بالنسبة لهذا العامل فإننا لا نستطيع أن نقابل الموت بشروطه . فإذا كان الموت يستخدم ضعف البدن فلن نكسب المعركة معه بتقوية البدن . بل إن المفكرين الذين يأخذون هذه النظرة ينصحون بأن نعلم الجسد للموت وأن نذهب بالحياة إلى مكان آخر . إلى الذهن أو ربما إلى الروح أو إلى ما هو لكل المطلق .

ولما كانت قوة الموت فإن استراتيجيتنا أمامه أن نعطى بالحياة إلى موقع آخر وأن نحاول بلوغ مرتبة من الإرادة أعلى لا يمكن لقوة الموت أن تقهرها . وباختصار فإن تحدى الموت لا يمكن مواجهته إلا بأن نحمل تهديده بعدم الاتصال إلى مرتبة أعلى من الاتصال . أما أن نركن إلى الاتصال الحاضر للحياة فهذا هو رد فعل الحزن . ومادام الموت قوة فإن ما يمكن للمرء أن يحققه ليس هو استحباب الموت فهو لا يقبل التصرية أو المساومة ولكن أن يسمى إلى مرتبة أعلى من الحرية فآخرة على فرض اتصالها برغم الموت . ومما يبحث على السخرية أننا نجد أن عامل الموت فى جميع المذاهب الكبرى هو عامل غريب مضاد ولكنها مع ذلك تراه أيضا دعوة لحياة جديدة . وما يبدو أنه أولا العامل الذى يحطم مزيدا كل معنى فى الوجود الإنسانى ، فإن هذه المدارس الفكرية تنظر إليه على أنه المدخل الرئيسى نفسه إلى معنى أكثر دواما قادرا على أن يستغرق فى ذاته كل سرور فقدان المعنى .

ولهذا نرى أن أهم قيادات التراث العقلى والدينى تقدم تمجيلا قويا واضحا لسلطان الموت ولقبضة الحزن القوية المتعاقبة له . وكلما عظم الموت عظم الحزن وفى نفس الوقت تعظم الحياة التى يرمى كسبها فى الصراع معه . وطوال التاريخ البشرى نرى أن أعظم الحضارات والأديان والحركات الفكرية تعرض أضخم التصورات لما يحدثه الموت من خراب فى الحياة الإنسانية . وكلما ارتفع الفكر كلما كانت رؤيته للغناء أكثر شمولا . وعلى العكس فإن كل من لا تعمق النظر ويرى الاتصال دائما وفى كل مكان ولا يفكر كثيرا فى النهاية فإنه فى الحقيقة يكون ضعيف التفكير ولن يجد فى الحياة معنى كبيرا .

وعلى هذا فمضمون هذا الكتاب الذى ينظر إلى الموت على أنه توقف للإتصال أو عدمه ليس بالمضمون الذى ينزع عن الحياة معناها بل إنه المغزى الذى يجعل امتلاء الحياة بالمعنى ممكنا .

أما خطة الكتاب، فهي وفقاً لذلك، تشمل النظر على التوالي في عشر تصورات رئيسية للموت. ويستلزم منا هذا أن نعرف أولاً ماهو عامل الموت لكل من هذه التيارات أو المفكرين أى كيف يصفون الطريقة التي يهددنا فيها الموت بعدم الاتصال. وينتقلنا هذا إلى تصورهم للحزن ومحاربة علاجه بتحقيق حياة جديدة وحرية أكبر لإقامة اتصال أكثر شمولاً. وإذا كانت إحدى علامات فاعلية هذه الحرية هي مدى قدرة المرء على أن يقوم بالفعل على نحو يجعل هذه الافعال تؤدي إلى أن ينتج عنها شيئاً ما، وعلى هذا فإنه يمكننا في كل حالة أن نبحث فيما يترتب على هذه الحرية ومعنى آخر يمكننا أن ننظر إلى علاقة الشخص بالتاريخ.

وعلى هذا فإن محورى هذه الدراسة هما الموت والحرية. وقد سبق لنا أن ألمحنا إلى أن ما يكشفه الموت هو التناقض الذى طرفاه : لنا على الرغم من أننا نلجأ فى قيام شخصياتنا على الآخرين فالله من ناحية لا توجد كأشخاص إلا فى حالة الحرية، وللحرية فى صورتها العليا هي القوة على مواصلة الاتصال فى وجه الموت وليست استبعاد الموت. وكما سترى فإن الموت يمثل أمام الحرية لا على أنه حدث واحد من عدم الاتصال أو مجموعة مشابهة من الاحداث بل فى صورة عدم اتصال ثابت ومستمر - أى على أنه حالة يصبح لنا أن نشير إليه بالمصطلح صيرورة. والتحدى الذى يمثله الحزن لكل الأشخاص الاحرار يمكن أن يوصف بأنه تحدى للتوصل إلى اتصال أصلى يمكنه أن يستوعب حال الصيرورة فى ذاته.

وما يلى إذن من الكتاب هو دراسة لعشر تصورات متميزة للموت. ولكل تصور له نظريته المتقابلة للطريقة التي يمكن بها للأشخاص أن يمارسوا عدم الاتصال فى الموت فى صورة اتصال من مرتبة أعلى. ويعنى هذا الطريقة التي يصطرح فيه المرء مع حقيقة أننا لا نستطيع أن نرتبط بالآخرين أو بكل الأشياء الموجودة إلا فى حال من الصيرورة.

وإن ذلك فإن عنوان كل فصل سيتضمن إشارة إلى التشخيص المساعد لعامل الموت أى للطريقة التي تدرك بها أو تتشعر قوة الموت، والاستجابة المناسبة التي تتخذها الحرية وهي تصطرع مع عدم الاتصال الدائم المستمر للموت أو للصيرورة.

ومن المهم للقارئ أن يدرك أنه على الرغم من أهمية تصوير قدر كبير من الخلفية التصورية لكل من هذه الطرق لفهم الموت فإنه ليس من الممكن أن نقدم صورة كاملة للتيارات التراثية أو للمفكرين الذين ندرسهم. وتقتصر المحاولة فى كل حالة على أن نقدم قدرًا كافيًا من

المعلومات يكفى لإبراز تميز كل نظرة من هذه النظرات إلى الموت. وقد يعنى هذا فى بعض الأحوال أن نغفل بعض الجوانب المؤيرة بل وبعض النظرات البديلة للموت داخل التيار التراثى أو المدرسة الفكرية.

وتقتصر مهمتى كدارس على أن أبرز ما ينفرد به كل اتجاه من هذه الاتجاهات. وسيتركز الاهتمام على الفوارق بين الاتجاهات أكثر مما يتركز على ما بينها من مشابهات. فليس من شك أن من الهندوكيين من هم مؤلهين ولهم مذاهب فى الروح تشبه مذهب أفلاطون. كما أنه من الصحيح أن من المتصوفه ومن الأفلاطونيين المحدثين بل ومن الرجوبيين من يعتبرون أنفسهم مسيحيين. ولكن أرجو مع ذلك أن أوفق إلى أن أثبت أننا نستطيع أن نجد فى الهندوكيه والأفلاطونية والنصوف والأفلاطونية المحدثه والمسيحية والوجودية نظرات متميزة للموت لا يمكن أن نجدها فى أى مكان آخر وإن كل من هذه النظرات لا يمكن أن يتوافق مع ما نجده فى التيارات الأخرى.

وأخيرا فمن الواضح للبديهى بذاته أن لى وجهة نظر نقديه خاصه بى. ولا شك أن الموضوعية المطلقة فى مثل هذه الدراسة تكاد تكون أمرا مستحيلا ولكنى أستطيع أن أقول أن هدفى الأصلى والعميق ليس أن اقتنع القراء بوجهة نظر بل أن أدهومهم وعلى وجه أصح استثيرهم لأن يكون لهم تفكيرهم الخاص.

Notes

1. John Hick, *Death and Eternal Life*, (New York: 1976), pp. 27 ff.
2. See especially Raymond A. Mooney, *Life after Life*, (New York: 1975).
3. Charles Hartshorne, "A Philosophy of Death" *Philosophical Aspects of Thanatology*, Vol. II, eds. S.M. Hetzler and A. H. Kutscher (New York: 1978) p. 83.
4. Alan Harrington, *The Immortalist* (New York: 1969) pp. 205 ff.
5. See Maurice Lamm, *The Jewish Way in Death and Dying* (New York: 1969), for complete account of Jewish funeral customs.

الفصل الأول

الموت من حيث هو تغير

- المعرفة

١) أفلاطون والأفلاطونية

فى الفجر، فى يوم اعدلم سقراط لاجتمع أصدقائه على متحل سجنه . وبمجرد أن أيقظ السجنان سجينه وأزال قيوده أدخل عليه الدائرة الصغيرة من الأصدقاء . وعلى المكس الحاد بين المزن المتبدى على الأصدقاء فإن سقراط كان فى روح عاليه تماما . ووجدته يحك ساقيه حيث كانت السلاسل مربوطة وهو يحلق بشكل عابر على العلاقة بين اللذة والألم . وأجلس الأصدقاء أنفسهم وانشغلوا لمدة ساعات تالية فيما يعتبر أشهر محاوره فى التاريخ القديم كله .

وترجع القوة الفريدة لهذا الحوار إلى الأحداث التى سبقته مباشرة وإلى طبيعة رد فعل سقراط عليها . وكان الحديث يدور أساسا حول الموت ، ولكن أهمية ما قيل لا يرجع فقط إلى قوة الحجج المتبدية فى آراء سقراط ولكن يرجع أيضا إلى الطريقة التى تصرف بها سقراط فى مواجهة موته الرهيب . فقبل ثلاثين يوم حوكم سقراط أمام عدد من المحلفين يبلغ ٥٠١ رجلا على أساس الاتهام الغامض بأنه كافر دينيا وأنه كان يفسد عقول الشباب الذين كان يدرسه . أما دفاعه فكان مباشرا وبسيطا . فقد قال : أما عن أنه كافر فهذا كذب . وهو يؤمن فى الحقيقة أنه صاحب حق عميق مسطر بما هو إلهى بل وأنه كان يزوره فى أحيان متعددة حضور فوق الطبيعى فى شكل صوت داخلى قوى . أما عن إفساد عقول الشباب الأثينى فهو لا يعترف إلا بأنه كان يثير أسئلة مع كل من يريد التحدث معه حول صدق معتقداتهم . وقد انكر سقراط من جانب أنه يعرف وحده الحق وإن كل ما لديه من الحكمة قد تأثرت من وعيه بأنه ليس صاحب حق متميز فى التوصل للحقيقة . والذى حدث أن صديقا قد وضع أمام الوحى فى معبد دلفى السؤال التالى : هل هناك أحكم من سقراط رجاءه للجواب بالنفى . وقد ظل سقراط متحيرا مدة طويلة أمام الاجابة ، ولكنه قرر كما أوضح للمحلفين أن الوحى لم يكن يشير إليه حقيقيا ولكنه - كما شرح لهم - كان يتخذ اسمى مثالا زكائما هو يريد أن يقول لنا ، إن أحكم الناس هو الذى يدرك مثل سقراط أن لا قيمة له حقا فيما يتعلق بالحكمة (١) . وليس من شك أن تخصص سقراط الباحث فى الحكمة التى يزعمها الآخرون لأنفسهم ، لم يكشف فقط عن أخطاء الكثير من معتقداتهم ولكنه أكسبه أيضا قدرا كبيرا من الغضب والحق عليه .

ولقد كانت عدم شعبية سقراط في دوره كشخص مزعج يرفض الناس من غفلتهم هي ما جعل المحلفين يميلون للأخذ بالتهمة الموجهة إليه، فقد أدانوه بأغلبية ثلاثين صوتاً. وعندما أراد ممثل الاتهام من المحلفين أن يوافقوا على عقوبة الأعدام على جرمته، أجاب سقراط قائلاً أنه ما دام يعلم أنه يرى من الاتهامات الموجهة إليه فمن التناقض مع نفسه أن يطلب توقيع أية عقوبة على نفسه. وفي الحقيقة أنه ما دام كان منشغلاً بإيقاظ الناس من غفلتهم وتحريك عقولهم وذلك لأسباب دينية فإن من الأرفق للمحلفين أن يمدحوه بأجرة على ما أناء من عمل. وعندما أغضبته وقاحة المتهمة المحلفين صوتوا لصالح الأعدام بأغلبية أكبر.

وقد كان الحكم فيه قدر من الأخراج لأصحاب المكانة الاجتماعية الذين أنتموه، حيث كانوا على رعى بأن العقوبة لا تتلائم مع الجريمة. وقد أوضح بعضهم لسقراط أن تقديم رشوة صغيرة القدر قد تحقق الإفراج عنه. ولكن سقراط هزأ بالافتراح وسخر منه مما أحنز أسدقاده وأعدائه على السواء. فكل ما كان يهمه هو معرفة إذا كانت أفعاله على صواب أم على خطأ وليس إذا كان يعاقب أما لا. ولقد سبق له أن أوضح هذا لمحلفيه قبل أن يوصلوا إلى الحكم. فقد قال لهم: «أنكم تخطئون إذا ظننتم أن أي إنسان له قدر من القيمة يجب أن يمضى وقته في النظر في احتمالات الحياة والموت فإن عليه فقط عندما يؤدي أي عمل أن ينظر في إذا كان ما عمله صواباً أو خطأ»^(٢).

ثم أن هناك بعد ذلك اعتبارات أخرى. فهناك أولاً حقيقة أنه قد بلغ السبعين من عمره وليس بالأمر الفاجع، كما أشار للمحلفين، إن رجلاً مثله قد قارب الموت أن يحكم عليه بالموت. ثم إن هناك أيضاً مشكلة الحياة في المنفى. فلم يكن لدى سقراط أي تفكير في تغيير مهنته وعلى هذا فإنه يعلم أنه إنما تجرل فإنه سيجذب الشباب إليه، ويختبر حكمتهم وحكمته بالمقابل مما سيؤدي ولا شك إلى نفس الخلاف مع حكام المدن الأخرى. ولكن الأمر الأهم فوق هذا كله أن الموت لا يمكن أن يكون أمراً مخيفاً للفيلسوف أي للشخص الذي يعيش مفكراً بعمق. ولا يزعم سقراط لنفسه أي معرفة خاصة بما سيحدث بعد الموت بل أنه يقول في الحقيقة: إذا كان لي أن أزعج لنفسى أننى في أي موضوع أكثر حكمة من أي جار لي فإن هذا هو أننى لا أملك أية معرفة حقيقية بما قد يأتي بعد الموت وأننى على رعى بأننى لا أملك مثل هذه المعرفة^(٣). وعلى الرغم من اعترافه بجهله هذا فإنه يؤكد مع ذلك على أن الموت هو أقل موضوع يشغل به الفيلسوف نفسه. وكانت هذه التعاليم هي ما شغلت سقراط وأصدقائه في آخر يوم من أيام حياته.

* * *

رفى مطلع محاوره فيدون نجد الحوار يدور ملتقلا بعض الشيء فى انتظار أن يتطور محور أو مركز للمناقشة. وقد أشار سقراط عرضا إلى أن الفيلسوف الحق لا يمكن أن يعتدى على نفسه. وإذا بأحد الأصدقاء يستجيب لهذه الملاحظة ويلج فى سؤال سقراط عن موضوع الانتحار: فيقول:؛
إخبرنى واسقراط ماهى الأسباب التى تدفع للقول بأن الانتحار غير شرعى.

ويبدو أن سقراط قد أخذ الموضوع بشكل عارض فمن الواضح أنه لا يعتبره بالنسبة له موضوعا شخصيا أو فلسفيا. بل هو يقول أن هذا السؤال هو فى الحقيقة السؤال الوحيد الذى له اجابة قاطعة غير مشروطة. وهذه الاجابة بالذنى تماما. وتفسره الموجز لهذه الاجابة هو فى الحقيقة تفسير غير سقراطى. فهو يقول ان الانتحار جريمة فى حق الآلهة لاننا من ممتلكات الآلهة. والآلهة ليسوا أقل من البشر فى رغبتهم فى عدم تعطيم ممتلكاتهم ومن باب أولى تعطيم أنفسهم. والاجابة كما قلنا غير سقراطية فليس من خصائص فكر سقراط أن يحل أى موضوع بالرجوع إلى سلطات تدورا قائمة فوق العقل. ففى أى موضوع آخر تكون اجابته على كل الأسئلة المتعلقة بالفكر أو العمل داخل إطار عملية التفكير نفسها. ومن الجائز أن أفلاطون قد أضاف هذه المناقشة السريعة للانتحار ليقضى على أى شك أن سقراط كان مدفوعا بأى لون من ألوان الرغبة فى تعطيم الذات عندما قبل حكم الموت عليه يمثل هذه القدر من الاتزان ورباطة الجأش.

وسرعان ما يبدو أنه قد قبل الحكم عليه بقاء على أسباب فلسفية تصحح فى الحوار. فهو بمعنى مباشرة إلى صلب الموضوع ويقول:؛ أريد أن أبين لكم كيف أنه من الطبيعى لرجل قد كرس حياته للفلسفة أن يكون فرحا سعيدا فى مواجهة الموت. وإثقا بأنه سيقضى أكبر بركة فى الحياة الأخرى عندما تنتهى حياته،⁽⁴⁾.

ويذكر سقراط بعد ذلك بملاحظته التى أصبحت أكثر الأقوال شهرة وأكثرها اقتباسا عن
طبيلة الفلسفة:

«إن أولئك الذين يرجعون أنفسهم فى الطريق الصحيح إلى الفلسفة يعدون بذلك مباشرة ويمحض أراذلهم، يعدون أنفسهم، لأن يموتوا وللموت. وإذا كان هذا صحيحا فهم إذن فى الواقع يتعلمون للموت طول حياتهم. ومن غير المعقول إذن أن يضطروا عندما يقدم الشيء الذى كانوا لأمد طويل يعدون أنفسهم له ويترقعونه،⁽⁵⁾.

ويعد قليل في مجرى الحوار يضع سقراط القضية بشكل أكثر وضوحاً وحدة فيقول: «الفلاسفة الحقيقيون يجهلون الموت مهلة لهم»^(٦).

ونلاحظ أن الكلمة الأساسية في هذا القول السقراطي عن طبيعة الفلسفة هي كلمة «إعداد» و«معدون». والكلمة الأغريقية لها نفس معنى الإعداد والتدريب لحدث رياضي أو للتدريب والإعداد لعرض مسرحي. فهي إذن تعني الإعداد لحدث أخير ونهائي. ولا شك أن المرء إذا أحسن الإعداد والتدريب فإن الحدث الأخير لن يكون تجربة مخيفة بل على العكس سيكون تعبيراً عن حياة قد أحسن ضبطها وتنظيمها. ومن كان تدريبه جيداً قلن يهيم الأمر كثيراً عندما تجيء هذه اللحظة، بل في الحقيقة فإن الأشخاص الذين أحسنوا تدريبهم وارتفعوا بمستوى ترقعهم فهم يعيشون وكأن اللحظة النهائية قد جاءت عليهم بالفعل. وسقراط يشير إذن إلى أن الانشغال بالفلسفة يعد الإنسان لمقابلة الموت في أية لحظة. وعندما يأتي الموت قلن يكون ذلك موضوعاً له أهمية للفيلسوف الحق.

فما هي إذن هذه الدراسة أو الإعداد الذي يشغل به الفيلسوف نفسه؟ ويرى سقراط أن الحياة الفلسفية تتشكل وتأخذ طابعها مما يؤمن به من تفرقة قاطعة بين الروح والبدن. فالروح والبدن يتكونان من جواهر مختلفة لا يمتزج الواحد منها بالآخر على الإطلاق. والعاديين من البشر لديهم عادة فهما ناقصا وغير صحيح لملاقة للروح بالبدن. فهم لا يدركون أن البدن لا يمكن له أن يؤثر في الروح. ولقد كان سقراط يرى أن من الممكن للروح أن تحرك البدن ولكن ليس من الممكن للبدن أن يكون له أي تأثير على الروح. وتنشأ الصعوبة لدى الشخص الذي لم يحسن تدريبه فيخلط بين الاثنين. فقد يظن مثل هؤلاء الأشخاص أن أثمن المكاسب وأعلاما هي التي ترضى البدن: مثل الطعام والشراب والمتع للجنسية والبدنية الأخرى. أما الفيلسوف الحق فيحترق مثل هذه المتع. والهيم الذي لا ينقطع للفيلسوف لابد أن يكون تحصيل المعرفة الخالصة بالحق، والحق شيء لا يعرف إلا بالروح فقط.

وتكاد فكرة انفصال البدن والروح أن تكون فكرة شائعة معروفة حتى أننا قد نغفل مدى دقة ورهافة استدعاء سقراط لها وإثباته لها. فهناك خصائص ثلاث للروح تغيب تماماً عن المرء عندما لا يستطيع أن يفرق تفريقاً واضحاً بينهما، وهذه الخصائص هي: الاستقلال أو الحرية، والوضوح أو اكتمال الرؤية والاستبصار، ثم الارتقاء عن الزمن.

وعندما يخلط الأفراد العائدين بين الروح والبدن فإنهم يصبحون في الحقيقة عائلة معتمدين على أبدانهم وبالتالي على العالم الطبيعي الذي يعتبر بدنهم جزءا منه . وعندما تتحرك شهوة البدن فإن العالم من حوله لا يقدم له في كل الظروف ما يحتاجه . فهناك فارق بين أن يكون المرء عطشاناً وبين أن يجد ما يشربه . فإن يكون المرء عطشاناً يعنى أن عليه أن يعتمد على كون الماء متاحاً أم لا . وفي هذا إمكانية توهم خطير . فلأن الماء عادة متاح فإننا نظن أنه موجود لأننا نريده ونفسي درجة اعتمادنا على كونه متاحاً . وباختصار فإن الروح التي توجد بيدنا وبين البدن تفقد قدرتها على السيطرة وتصبح الذات خاضعة لما هو غير الذات Nonself .

وأحد أسباب وجوب تجنب الاعتماد على العالم الطبيعي أن هذا العالم يخضع بصفة دائمة للتغير وبالتالي فهو دائماً ناقص وغير مكتمل . فإذا أردنا أن نتعرف على طبيعة الأشياء مما نعرف عن العالم فإن يكون لنا إلا إدراكاً وفهماً شديد النقص وعدم الاتصاف . بل اننا كلما نظرنا فيه رأينا شيئا مختلفاً وذلك ان نكون قادرين على أن يكون لنا معرفة بالحقيقة يعتمد عليها . فنحن مثلاً لا نستطيع أن نعرف ماهو المثلث إذا كان كل ما لدينا هو المثلثات التي تبدو لحواسنا فليس هناك مثلثات متشابهات تماماً . وإذا اعتمدنا على حواسنا للمعرفة فإننا سنفقد كل صفات الوجود واكمال الرؤية وسنعيش في حال من الانضطراب لاتنتهي .

وإذا ما منحت الروح باستقلالها وحريتها وبصناعة رؤيتها عندما تتحرك بالبدن فإنها ستفقد أيضاً خاصية ارتفاعها عن الزمن . فالعالم الطبيعي يتغير بشكل غير متقطع ، وليس هناك ماهو دائم وكل الأشياء التي توجد سيفتضي وجودها . وعلى هذا فإن الروح التي تعتمد على ماهو طبيعي لن تستطيع أن تمي بارتفاعها عن الزمن . وعلاوة على اعتمادها واختلاطها فإن الروح سيملكها حينئذ القلق والخوف أمام موتها الذي لا هرب منه مع عبور كل الأشياء الطبيعية وانقضائها .

ويقدم لنا سقراط رؤية مختلفة تماماً للروح ، فهو يرى أن سعيها وراء الحقيقة هو سعى داخلي بمعنى أنه بحث وراء شيء تمتلكه بالفعل مقدماً . ولكي تجد الروح الحقيقة فلا بد لها أن تمتلك تبسراً واضحاً ورؤية مكتملة لخلودها . والحياة النفسية إذن هي مران طويل ارادى لتخليص الروح من البدن . وكون هذا هو إعداد الموت ، هو نتيجة لأن البدن وحده هو القادر على الموت . أما الروح ، إذا اكتملت نقاوتها ، فإن يمسخها فداء البدن - بل ان الروح في الحقيقة ستكون لها الرؤية المباشرة للحقيقة دون أى تلوث بالبدن . ويقول سقراط لأصدقائه : « انني في الحقيقة مقتنع باننا إذا كان لنا أن نحصل على المعرفة الخالصة بأى شيء فلا بد لنا أن نخلص من البدن وأن نتأمل الأشياء في ذاتها وبالروح بنفسها» (٧) .

ونفقدنا هذه العبارة بالكثير عن الموت كعامل وكيف يرتفع إلى مرتبة أعلى من الحرية. فالموت يأتي في صوره تغير وكل تغير هو لون من ضياع القدرة إذ يكون هذا للتغير تحت رحمة القوى الخارجية التي لا يهملها وجودنا في شيء. ولقد تبدى في كتابات أفلاطون المتأخرة لحساس قوى بلامعقولية الأحداث الطبيعية. فلا نجد لديه شيئا من تصور أرسطو للعالم مادي بالغ التنظيم وخاضع للمليه. فتوى المادة عنده قوى بالغة القوة ودائمة التغلب. ونحن لا نستطيع أن نتحكم فيها بل ولا حتى أن نتنبأ بها. وهذا يعنى بوضوح لنا أن نستطيع أن تكسب صراعنا مع عامل الموت داخل شروطه المفروضة إلا بإعداد البدن الذى هو العنصر المادى في الوجود الإنسانى. فلنسلم البدن للزمن والموت ونفحص عن الحياة في مكان آخر. وبالطبع فإن التحكم بالبدن ومراعاة الصراع المباشر مع الموت لن تكون نتيجة إلا الحزن بصورته المألوفة الكاملة. وقد بين لنا أفلاطون من خلال سقراط مدى الاضطراب والحيرة التي تصيب من يصمر على أن يحيا على المستوى المادى. فلو كان يكون هذا إلا جهلا وبلى لا معنى إلا العبودية لتقلب ونزوات القوى المرتبطة بالزمن. وإذا كانت مهمة الفيلسوف أن يستنقذنا من عبودية هذا الشقاء فيقودنا إلى الحياة الحقبة فإن ما يقرره أفلاطون لنا أن نحقق هذا إلا في المعرفة للخالصة.

: ولنلاحظ هنا أن التفرقة بين الروح والبدن حتى الآن لم يذلل عليها بل قررت فحسب. وعندما بدأ سقراط يقدم الأسباب الأولى للإيمان بهذه التفرقة فلا بد لنا أن نهتم بأن نلاحظ أنه يرجع إلى الحديث عن طبيعة المعرفة. فاستقلال الروح وحريتها وقدرتها على الرؤية المكتملة الناصعة وارتفاعها عن الزمن هي كلها خصائص تقابل خصائص المعرفة. وقد وجه سقراط إلى سيميئاس Simias وهو واحد ممن شاركوا في اليوم الأخير لحياته لسئلة يقول فيها: هل نحن قادرون على أن نعرف شيئا مثل الاسقاماة المطلقة؟ والجمال المطلق أيضا؟ وعندما وافق سيميئاس على أننا قادرون على ذلك سأله سقراط: وهل رأيت بعينيك أبدا شيئا من هذا، فأجاب سيميئاس لا بكل تأكيد.

ويخلص سقراط من ذلك إلى أن كل مثل هذه الصفات لا يمكن أن ترى بالعين أو أن تدرك بأى من حواس البدن. فنحن لا نستطيع أن نمتلك إدراكا حسيا بالطبيعة للحقة لأى شيء، لأن طبيعته الحقيقية ليست مما يتغير أو يمر مع الزمن. فالطبيعة الحقيقية للتمثال مثلا ليست هي مادة الرخام التي نحت منها ولكنها فكرة الانسانية الكاملة التي يمرر عنها التمثال من خلال الرخام. ولن تتغير الفكرة أبدا، أما الرخام فسوف يستحيل إلى تراب. ثم أنها واضحة ناصعة تماما ومن

للممكن أن يتم ادراكها كما هي في خلتها ولكن هذا لا يتحقق إلا عن طريق الروح المتحسنة بالاستقلال والنسوع والارتفاع عن الزمن.

ويرى هذا أفلاطون من خلال سقراط فكرتين سيكون لهما تأثير متخف على مستقبل الفلسفة عموماً، وعلى التفكير حول الموت على الخصوص. أما الفكرة الأولى فهي أن ما هو واقعي أرحق هو دائماً غير متغير وبالتالي متميز عن كل زمانية. ويجب لهذا اعتبار الزمانية هي مجال غير الواقعي أو غير الحقيقي. ولكي ندرك الحقيقة علينا أن ننظر من خلال كل تغير بحثاً عن الذي يبقى ويدوم. أما الافتراض الثاني فهو أن الروح يجب أن تكون مشابهة للحقيقة كي تعرفها. وسوف يدفع أفلاطون هذه الفكرة في موضع آخر من كتاباته إلى حد أن يقول بالوهمية أو تسمية الروح ، فيقول: « ومن كل ما للإنسان مما هو في المرتبة الثانية للالهة فإن روحه هي الأكثر أروحية وأكثر ما هو ممثلك له حقاً،^(٨) والروح إذن لا تعتبر منفصلة عن البدن لسجد أنها مصنوعة من جوهر آخر بل انها تتفرق عنه لأن لها موضوع مختلف. فعلى حين يستجيب البدن وكل حواسه للتغير فإن الروح تستجيب لما هو دائم باق. وما تستجيب له الروح بتطلبها ويتملكها كذلك. فكما أن البدن يرد إلى التراب فإن الروح ترتبط بالموضوعات الخالدة ولا تخضع لأي تغير. وعلى الرغم أن أفلاطون كان حريصاً على أن لا يوجد توحيداً مطلقاً بين الروح وما هو إلهي إلا أن بخر مثل هذه الفكرة قد بذرت بالفعل وسوف تزدهر كما ستري فيما بعد.

فأفلاطون يرى أن الروح بمعنى من المعاني إلهية ولكنها تظل دائماً خاصة بالمرء والاتصال الذي يكون للروح أمام الموت ليس هو مجرد الوجود ولكنه الوجود في المعرفة .

وعلى الرغم من ثقل أسدقاء سقراط للتفرقة بين الروح والبدن على أساس المعرفة إلا أن بعضهم لا يستطيع أن يرى كيف إن ذلك يعنى بالضرورة الخلود على الرغم من رغبتهم الاعتقاد أن سقراط سيبقى بعد موته وأنه سيوجد في مكان آخر على مستوى سامي وجليل.

فيقول سيبس (Cebes) وهو واحد من أقرب أسدقائه إن مقالته سقراط وأوصحه عن طبيعة الروح لا يعنى الشخص المادى سبباً لأن يعتقد أن الروح ، إن تبدد وتطمح في نفس اليوم الذي يموت فيه الإنسان ومجرد أن تكرر من البدن.

ويجيب سقراط على ذلك بأن يقترح مناقشة السؤال التالي : هل توجد أرواح الراحين في عالم آخر أم لا ،^(٩).

ويقود سقراط الحوار بعد ذلك عبر عدد من البراهين على الخلود . وقد يكون تعبيرنا عن البراهين فيه قدر من المبالغة ، فهو أساما بمعنى فى تطوير نظريته إلى طبيعة المعرفة بحيث يبين إننا إذا فهمنا هذه الطبيعة فهما صحيحا وإذا ما نظر المرء بعمق فى نتائج هذه الطبيعة فإن الاعتقاد بالخلود يكون أمرا معقولا تماما .

يبدأ سقراط بأضعف البراهين وأكثرها غرابة . فهو يذكر الأسطورة الأورفية التى تقول بوجود الأرواح قبل وبعد رجودها الأرضى فى عالم آخر ويحاول أن يبحث عن دليل يدعم هذا الاعتقاد . ويجد سقراط هذا الدليل فى حقيقة ما يبدى من أن الأشياء تتولد دائما من أمتدادها . فهو يسأل بأسلوب بلاغى : إذا كان شىء ما يصبح أكبر فهل ليس لى أن افترض أنه كان قبلأ أصغر قبل أن يصبح أكبر؟ ، فينفقرون على أنه كان كذلك . ويقدم سقراط عددا آخر من الأمثلة . فالجمال يتولد من القبح والصواب من الخطأ والضعيف من القوى والأسوأ من الأفضل . ويسأل مرة أخرى بنفس الأسلوب البلاغى : الا نقتنع إذن بأن كل شىء يتولد عن هذا الطريق - الصند من الصند ؟ فيكون الجواب مؤكدا تماما .

ويستحثهم سقراط على ملاحظة أن الموت هو ضد الحياة وعلى هذا فلا بد أن كلا منهما يتولد عن الآخر . وترد للملاحظة على النحو التالى :

- ماذا يخرج إذن من الحى ؟
- الميت .
- ويسأل سقراط : وماذا إذن يخرج عن الميت ؟
- فيجيب سيبس : يجب أن أقر بأن الذى يخرج هو الحى .
- وعلى هذا ياسيبس فإن الكائنات الحية والبشر تخرج من الميت .
- هذا بين .
- إذن فإن أرواحنا توجد فى العالم الآخر .
- هذا ما يبدو ، (١٠) .

ولأننا فى مكان سيبس فقد نحس أن سقراط معنى إلى النتيجة بمزيد من السرعة . فهناك عدد من الأسئلة التى يجب أن تثار أولا . فمثلا ، هل هو صحيح أن كل الأمتداد تصدأر تخرج من أمتدادها ؟ فهل يخرج الأكبر فعلا من الأصغر أم أن الأمر هو أن لكل موضوع هناك بالفعل ما هو أكبر وما هو أصغر؟ ويبدو أن سقراط قد أخذ مفهوم المقارنة وحاول أن يستخلص منه شيئا يتعلق

بمصدر الأشياء التي يقارنها، فإن نقول بأن شيئا ما أكبر أو أصغر فإن هذا لا يعنى شيئا عن مصدره .

وبالاضافة إلى ذلك فهل الموت بالمعنى الذى يفهمه سقراط هو فى الحقيقة الحياة ؟ فعندما يموت المرء كما علمنا سقراط قبلا فإنه يذهب إلى مكان آخر وإن كان ذلك بدون بدنه ، فهو إذن لا يتوقف وجوده وعلى ذلك فإن التضاد الذى يناقشه سقراط هو ليس بين الحياة والموت بل بين الحياة على الأرض والحياة فى مكان آخر. ولكن هذا التضاد هو ما لا نستطيع بالمنطق أن نعرف وجوده وهو ما يريد سقراط أن يثبته ، ولو أنه اعتبر الموت هو بطلان تام للوجود فسيكون عندئذ ضد أصلى ولكن مثل هذا الفهم سيحطم الرأى الذى يريد أن يثبته أى أن أرواح الراحين توجد فى عالم آخر.

وعندما لا يتلقى سقراط أى اعتراف من أصدقائه فإنه ينتقل إلى دليل آخر. وهو يكرر هذه المرة بمزيد من التفصيل نظريته عن أن المعرفة التى يحصلها الذهن لا يمكن أن تكون محصلة من تجريبه فى العالم ولا بد أن يكون الذهن محصلا مسبقا على هذه المعرفة .

وهنا يستخدم سقراط المصطلح الذى أصبح مشهورا معروفا وهو التذكر . فالعارف لا يحصل فعلا معرفة ولكنه يتذكر ما كان معروفا بالفعل . وفى محاوره أخرى من المحاورات المبكرة وهى ميون Meno أثبت سقراط لصديقه أن عبدا صغيرا دون أى تعليم يستطيع أن يقوم بتمارين رياضية بسيطة . ويزعم سقراط أنه لا يمكن أن يكون قد حصل هذه القدرة إلا قبل مولده . وعلى هذا فإن روح الصبي لابد أن تكون قد وجدت قبل ميلاده وقيل كل ميلاد لها . وهنا يقول سقراط بدعى كبرى : ، فإذا كنا قد رأينا أن الروح خالدة ولدت مرات عديدة ورأت كل شيء فى هذا العالم وفى العوالم الأخرى فلا بد أنها قد حصلت معرفة بالكل وكل شيء .. (١١) فالروح خالدة ولكنها مستمرة إلى ما لانهاية تنتقل داخلة وخارجة من ارتباطاتها الزمنية بأبدان متوالية وهى تحمل معها المعرفة بكل شيء . أما السبب فى أن علينا أن نتذكر هذه المعرفة وأنها لا تملكها على نحو وصى فالسبب فى ذلك فيما يبدو هو لأننا قد فقدناها فى لحظة الميلاد (١٢) .

وعندما تأمل سيمياس هذه التعاليم التى أدلى بها سقراط فإنه وجد نفسه غير مقتنع . فهو يستطيع أن يرى بوضوح الحاجة إلى القول بالوجود المسبق للروح أما ، عن وجودها بعد أن نموت أيضا فأننى لا أحس أن هذا قد تم اثباته بأسقراط . ولا يرى سيمياس سببا لأن الروح ، وقت خروجها لن تأتى إلى نهايتها وإن تحطم (١٣) .

فيشير سقراط مباشرة إلى أننا لو جمعنا بين الدليل المتعلق بالذكري مع القول بتولد الأصدقاء فأننا سنرى أن دليل الوجود المتصل للروح يكون قد تبين وثبت . فإذا كان لحي يخرج من الميت فإنه لا يمكن إذن للروح أن تتبدد إذ لا يمكن لها حينئذ أن تولد من جديد من حالة الموت . ولكن سقراط يرى أن الدليل ليس من القوة بحيث يستبعد مخاوف الموت التي يبدو أنها تتملك بعض أصدقائه . فيقلعه هذا إلى تبادل نوع من الأقوال العائدة التي يخصح فيها سقراط أصدقائه أن يحاولوا التخلص من مخاوفهم بالتمائم أو الرقى السحرية إذا كان التأمل الفلسفي غير كاف .

ولكن سيمياس يجيبه : « وأين لنا بأسقراط أن نجد ساحرا يفهم هذه الرقى ما دمت أنت سرف نتركنا ؟ »

وسرعان ما يعود سقراط إلى مناقشة الموضوع ويقدم دليلا آخر إلا أنه في هذه المرة دليل ذي قوة فلسفية كبرى . فلما كان واعيا بأن أقواله السابقة قد تركت سيمياس وربما بعض من الآخرين غير مقتنعين فإنه يصرف إلى تناول مشكلة تبدد الروح عند الموت وكأنها نفخة من الدخان في الريح . ويتساءل :

ما هو هذا الشيء الذي يمرض بطبيعته لأن يتبدد ؟

ويمالج سقراط الموضوع بأن يميز بين نوعين من الجواهر : البسيط والمركب . فالجواهر أو الأشياء البسيط يتكون من عنصر واحد وبذلك فإنه لا ينقسم ولا يمكن أن يحل إلى أجزاء أصغر . أما الشيء المركب فهو يتكون من أشياء عديدة وعلى هذا فمهما كان أحكام تلاحمه فإن من الممكن لعناصره أن تنفصل بعضها عن الآخر . وكذلك فإن الشيء البسيط لا يخضع للتغير فلا يمكن أن يضاف إليه شيء أو أن ينزع عنه شيء ومن البديهي أن للمركب خصيص دائما للتغير .

وينتقل سقراط بعد ذلك إلى النظر في أنواع الأشياء البسيطة والأشياء المركبة . فيسأل : هل الجمال المطلق الذي نحدثنا عنه يسمح بالتغير ؟ فيفتق الجميع على الأجابة بالنفي . إذن فما هو الحال مع نماذج وأمثال الجمال - مثل الرجال والخيول والملابس وغيرها ذلك ؟ فنكون الاجابة : الأمر معها على العكس بأسقراط فهي لا تخلص أبدا من التغير .

وعند ذاك يشير سقراط أن كل الأشياء التي يحدد أنها بسيطة أو غير مركبة وبذلك لا تتغير ، هي أشياء لا ندرکہا بحواس البدن . فلا يمكن رؤيتها بالعين أو سماعها بالأذن وهكذا .. ويسأل إذن فما هو الحال مع الروح ؟ هل الروح مرئية أم غير مرئية . فيجيبونه أنها غير مرئية .

فيذكركم حينئذ بالحرار السابق الذى رأوا فيه أن الروح يزداد اختلاطها واضطرابها كلما زاد ارتباطها بموضوعات العالم المرنية والمتغيرة ولذلك فإن الروح بطبيعتها يجب أن تتعلق بما هو غير مرنى وكل ما هو غير مرنى وما هو موحد للشكل لا يدرك إلا بالعلل. وعلى هذا ألا يحق لنا أن نقول أن الروح مثلها مثل الأشياء التى تدركها نتصف بأنها غير قابلة للتغير وأنها غير مرنية. ويكون جوابهم: بكل تأكيد،^(١٤).

وعند ذلك يستطرد سقراط قليلا ليتأمل مصير هذه الأرواح التى ترتكب خطأ يربط نفسها بموضوعات العالم المتغيرة المرنية. فمثل هذه الأرواح لا تتحرر تحررا كاملا فى ساعة الموت. ولكنها تسحب خلفها أشباح من وجودها الأرضى وتمنع من أن تتحد اتصالا كاملا مع الحقيقة المطلقة غير المتغيرة. ويشير سقراط إلى أن هذه الأرواح هى التى نراها بشكل أشباح وأطياف خاصة بالتقرب من القبور والمدافن. فهى «ما زالت تحتفظ بشيء من المرنى ولهذا السبب نراها». ثم بمعنى بعد ذلك يطرح نظرية التناسخ يقول فيها أن أولئك الذين نسوا الشر والهم والأنانية أو العريضة والسكر بدلا من احتملاوا تجذب هذا قد يكرتوا معرضين لأن يتلبسوا أشكال الحمير أو غيرها من الحيوانات الشريرة الضالة. وعلى مستوى أعلى قليلا فإن المواطنين العاديين الذين استطاعوا بلا عون من الفلاسفة أن يبقوا على التحكم فى الذات فقد يولدوا فى شكل مخلوقات أكثر انضباطا مثل الدمل والذئابير والدمل أو حتى يموءا ليرادوا من جديد ضمن الجنس البشرى ليصبحوا مواطنين محترمين.

أما الروح التى مارست الفلاسفة وأصبحت نقيه تماما عندما تقادر البدن فإنها ستتوصل إلى الطبيعة الآلهية .. وهذا هو السبب أبها العزيزان سيمباس وسبيس، لأن الفلاسفة الحقيقيون يمتنعون عن كل شهوات البدن ويحملونها دون الاستسلام لها^(١٥).

ولقد يكون هذا الاستطرد حول التناسخ غير مبرر للمناقشة للخاصة بالطبيعة غير المركبة للروح إلا أن قيمته تعود إلى أنه يقدم لنا مزيدا عن فهم أفلاطون لطبيعة المعرفة. فالمعرفة تأثير فعلى على مواجهتنا للموت. وليس الأمر قاصر على موضوع ما تسببه لنا من راحة لأننا على الرغم من الموت سنظل أحياء نلعم بوجود لا حد له. وإليست مهمة الفيلسوف أن يخبرنا فقط بالحق بل أن مهمته تمتد إلى أن عليه أن يجهنا لتطابق ونشكل بالحق. فالفلاسفة تعلم التفرقة بين الروح والبدن من أجل أن يتحقق انصالحهما فى الحقيقة. فافلاطون يكشف هنا عن أن المعرفة بالنسبة له هى شيء له أهمية ونتيجة ويرتبط عنها فارق لأنها مصدر قوة. ولأنها قوية يمكن أن تعتبر ترفقا فاعلا منذ الموت. وحقا أننا سنبقى بعد الموت رغم أى شيء ولكن بدون المعرفة نتعرض لاحتمال أن نبقى فى

حال ومسئور يتل عن مسعوى الانسانية . فإذا حدث ذلك فيجب أن ندرك أن في هذا لإدلال لنا وأنه سيحكم علينا بشقاء نستحقه . وإن نكون مستحقين لهذا الحكم لأننا قد اخترقنا قانونا أو حكما خلقيا أو لأننا خالفنا ربا من الأرباب ولكننا نستحقه لاننا ببساطة تخلفنا عن حريتنا في تحقيق الاتصال الأعلى ولخبرنا بدلا من ذلك أن نوجد على مستوى التغيير والزمانية . وفي إطار دراستنا هذه فإن استخدام أفلاطون لفكرة التناسخ في هذا السياق هو بمثابة وصف لطبيعة العزن . فهو نتيجة تتربط على عدم الارتفاع لمواجهة تحدى الموت وتهديده لنا بعدم الاتصال .

فهو يستخدم هذا التنبيل على أنه تحذيرا استهلاكي للمناقشة التي اسطردها عليها والتي تؤكد أن الروح غير مركبة وأنها من جوهر بسيط لا ينقسم . فهو يريد من مستمعيه أن يتبينوا أن ما يناقشه ليس شيئا قليل الأهمية بالنسبة لهم بل أنه أمر قد يكون له أثر مباشر على طبيعة وجودهم . ولأنك أن الفكرة التي يقدمها في هذا الموضوع لها قدر كبير من القوة . فمازالت حتى اليوم يراها العديد من المفكرين أساسا سلبا لنظرية الخلود .

فالقول بداية بأن الروح بسيطة غير منقسمة يبدو أمرا واضحا . فلو أنها مركبة أو خاضعة للتغير فقد يصبح من المحتمل بالنسبة لي أن أصح ذات صباح لاكتشف أنني لم أعد للشخص الذي كنته بالأمس . وباختصار فإنه لا يمكن لي أن أكون شخصا على الإطلاق إلا إذا كان هناك وحدة واتصال في روحي أو عقلي . فكثير من الأشياء تتغير ، ونحن نكتسب أفكارا جديدة أو أساليب للحياة ونمر خلال انفعالات مختلفة ونخضع لتجارب متباينة . ومع ذلك فخلال هذا كله أظل أنا الذي يعرف ويجرب كل هذا . ولهذا فالأنا لا يمكن إذن تكون صليحة تجاربي السابقة ولا أن تكون في ذاتها تجرية أو جماع تجارب . ولهذا فلا بد أن يكون هناك ، أنا ، قبل أن تكون هناك تجرية .

والحقيقة أن النقلة من هذا بسيطة إلى استنتاج أنه مادامت الروح لا تقبل الانقسام فإن الموت نفسه لن يحطهما وهي لن تتغير حتى في الموت .

وكان من الواضح أن سيمياس وسيبس قد انفعلا بهذا التفكير فقد صمما معا لبعض الوقت . ومع ذلك فسرعان ما فزاهم غير مقتنعين تماما إذ بدأ بهمس الواحد منهما للآخر أثناء استمرار الآخرين في حديثهم وبعد شيء من التردد يحملا اعتراضهم إلى سقراط . والواقع ان اعتراضهم مثل أدلة ومناقشة سقراط نفسها فيه الكثير مما يشبه التفكير الحديث . وقد قدم سيمياس اعتراضه أولا .

فهو يقترح أن يقارن الروح بالآلة الموسيقية التي هي بالطبع جسمانية تماما. ولكن النغمة التي يتم لعبها على الآلة ليست جسمانية كما أنها ليست محددة بعناصر الآلة ولا بالصوت الذي يسمع.. هكذا يمكن أن تكون الروح في البدن هي ضبط للعناصر الجسمانية التي تكون البدن المركب. والذي يحدث أن الانضباط الآلة الموسيقية على الرغم من أنه غير جسماني في حد ذاته إلا أنه يتوقف عن الوجود بمجرد أن تكسر الآلة أو تخرج من الوجود. وإذا كانت الروح هي بمثابة الانضباط الموسيقي للبدن فلم لا يتوقف وجودها عندما تترك الحياة البدن؟

وسارع سقراط بأن يقر أن سيمياس قد قدم تحديا قويا لموقفه ولكنه يريد أن يحتفظ بالأجابة عليه حتى يسمع ما يريد سيبس أن يقوله أيضا. ولا يجد سيبس صعوبة في قبول الرأي بأن الروح قد تسبق البدن في الوجود لأنه مقتنع بنظرية المعرفة على أنها تذكر. ومع ذلك يظل غير مقتنعا بأن نفس النظرية يترتب عليها القول بوجود الروح بعد الموت. وكان قوله هذا شبيه بما سبق أن قاله ضد فكرة البقاء وإن كان اعترضه أكثر قوة فيقرر سيبس إذا سألنا أيهما أكثر دواما الروح أم البدن فمن الواضح أن للروح أن تبقى أطول من البدن. ولكن هذا كسؤالنا من سيبقي أطول الخياط أم المعطف الذي صنعه. فمن المؤكد أن الخياط سيبقي أطول من أي معطف. ولكن هذا لا يعنى أنه عند موته لن يبقى بعده أي معطف، فقد يكون قد خاط معطفا قبل أسابيع قليلة من موته وأن هذا المعطف قد يبقى لسنوات. وبالمثل إذن فليس هناك ما يدعونا لأن نعتقد أن الروح سيبقي بعد كل الأبدان التي تحمل فيها. فمن المعقول أيضا أن نعتقد أن بدنا واحدا هو آخر ما سكنه الروح قد يبقى بعدها. ويجب ألا تصرفنا طرافة أقوال سيبس عن الاهتمام بها فهي تكضمن موضوعا هاما وجوهريا لم يلتفت سقراط أن يلتفت إليه. فإذا كان للروح أن توجد بحرية وقوة فلا بد من أن يكون لها طاقة تمكنها من الاستمرار وإذا كانت هذه الطاقة تأتي من نفسها لا يعرضها هذا لأن تنفذ وتنتهي؟

وكان للاعتراضين تأثير مباشر صدم الأصدقاء المجتمعين فقد كانوا أقرب إلى الاقتناع أولا بأقوال سقراط ثم إذا بسيمياس وسيبس يجعلونهم يعدلون عن اقتناعهم. أما سقراط فلم يصدم. ويصور فيدون Phaedon الذي يحكى الحوار روح سقراط التي لم تضطرب إذ يقول أن سقراط قبل أن يجيب مال من مجلسه ناحية فيدون الذي كان جالسا ليلعب برفق بخصلات شعره ويماربه حولها.

وكان لسقراط إجابتين على اعتراض سيمياس. أولهما أننا إذا تصورنا الروح مجرد هذا الانضباط الموسيقي فلا يمكن لها أن تكون موجودة قبل عناصر الآلة التي تضبطها. وعلى هذا فلا بد من رفض القول بمذهب التذكر. وحيث أن سقراط يعرف أن سيمياس كان مقتنعا بهذا الرأي

فأنه يقول له ببساطة : إحزم رأسك، وأب النظرية تفصل . أن المعرفة تذكر أم أن الروح مجرد صنب ووافق لعناصر البدن . فيجب سيماس الخطرية الأولى بلا تردد واستقام .

أما رفض سقراط للثاني للنظرية الانصباط الموسيقي فهو أكثر دقة . فيقول سقراط سيماس إلى أن يقر أن الانصباط أو الدوزنه هي أمر مطلق وأنها لا تصح بأي نشاز بعد ذلك ، فهي إما انصباط وضبط وإما أنها ليست كذلك . فهل نستطيع أن نقول مثل هذا على الروح ؟ أليس من الصحيح أن من الأرواح ماهر أفضل من غيرها . فإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن للروح أن تكون مثل الانصباط الموسيقي ؟ أليس من الصحيح أنه إما أن يكون هذا الانصباط متحققا وإما أن تكون الآله في حالة نشاز تماما . ويوافق سيماس على هذا . فيدافع سقراط فكرته ليقول إن الروح هي على الممكن تماما من هذا الصنب الموسيقي فعلى حين أن أي نغمة هي نتيجة توافق العناصر المكونة للآلة فإن الروح تكون دائما في حالة توتر دائم من حيث علاقتها بعناصر البدن . وتداول الروح طول الحياة أن تمارس قدرا من السيطرة على هذه العناصر ، وتمارس ذلك أحيانا بطرق قاسية غير مريحة مثل التدريب الرياضي أو الأدوية وأحيانا أخرى بطرق أكثر لطفا ، (١٦) فيسقط سيماس اعتراضه .

والواقع أن هناك الكثير مما يدفع إلى النظر والجدال في رفض أفلاطون لنظرية الصنب الموسيقي على الرغم من أنه جعل سقراط يتخلص منها بسرعة وسهولة . فلقد كان من المهم ، غاية الأهمية ، بالنسبة لأفلاطون أن الروح هي جوهر Substance وليست مثلا Principle مبدأ أو ماهر أقل من ذلك كأن تعتبر استعاره مثلا Metaphor . فهي في نظره شيء واقعي تماما . ولقد سبق أن رأينا أن ديمومة أو اتصال الروح هي دائما ديمومة في المعرفة بما هو حقيقي أو واقعي . أما الذي بصيغة هنا فهو أن الروح شيء واقعي في هذه المعرفة وليست مجرد جزء طاف بحرية في داخل هذه المعرفة . وسوف يقيم الأفلاطونيون في القرون التالية الكثير على القول بجوهرية الروح وأن هذه الجوهرية تختلف اختلافًا تاما عن جوهرية الكائنات في العالم . فهناك في الحقيقة - كما يرون - نوعين متميزين من الواقع قد يكونا مرتبطين ارتباطا وثيقا ولكنهما مع ذلك غير مختلفين . ولا شك أن أفلاطون يشير بحوار إلى هذا النوع من اللاتانية وخاصة في اعتقاده أن الروح لا يمكن أن تكون مجرد انصباط أو صنب موسيقي لأنها توجد منفصلة عن البدن .

وقبل أن يتناول سقراط أقوال سيماس عن احتمال أن الروح قد تستهلك وتنتد بعد حين نجده يبقى صامتا برهة طويلة . ثم يبدأ الشرح لمسيب فيقول له : «إن ما تريده ليس بالأمر الهين ، ويقدم عرضا طويلا لتطوره العقلي هو نفسه . ولقد آثار هذا العرض الذي قدم فيه أفلاطون لمحة عن

شباب سقراط، الكثير من النقاش لدى الباحث الأفلاطونيين فيما بعد. وهناك الكثير من الاختلاف وعدم الاتفاق بينهم حول المعنى الحقيقي لبعض الموضوعات المثالية التي يزعم سقراط أنه تعرض لها وحلها (١٧) .

وبهذا هنا أن تكفي بملاحظة أن من بين النظريات عن العالم التي رفضها سقراط، النظرية التي تفسر كل الأحداث تفسيراً ميكانيكياً، وعلى الرغم من أن سقراط لم يكن يريد أن يرفض فكرة العلية إلا أنه لا يريد أن يفهم العلة على أنها نوع من الميكانيكية أو الآلية الطبيعية. ولهذا الموقف أهمية خاصة في مناقشته لاعتراض سيبس لأن الشاب قد حاول في الحقيقة أن يدل على أن الروح وإن كانت قد تستهلك الكثير من الأبدان فإنها سوف تستهلك نفسها أيضاً. وفي يوم من الأيام تستهلك تماماً ولا تصبح قادرة على أن تحرك أى بدن.

فإذا كان سقراط يريد أن يثبت أن الروح لا تستهلك فلا بد أن يكون قادراً على أن يدل على أن الروح قادرة على أن تحرك البدن على نحو لا يتطلب طاقة ميكانيكية. ولذلك نراه هنا يتقدم بفكرة سوف يكون لها تأثير عميق فيما بعد على تاريخ الفلسفة. وإن كانت مع ذلك فكرة غير واضحة تماماً في ذاتها، فسقراط يؤكد ويثبت أن العلة هي قوة يؤثر بها شيء ما على آخر. وليست الأشياء المادية بل الصور العقلية التي تسبب أو تقدم العلة. وسقراط يعنى «بالصورة» تلك الصفات المتصلة في الجمال المطلق أو العظم أو الخير. أى هذا النوع من المعرفة التي تمتلكه الروح مع الميلاد. وعلى الرغم من الصورة لا ترى فإن من الممكن تمييز كل ما هو مرئي وتحديد وفقاً لصورة أو أخرى. فكون أننا نعرف أن هذا الشيء هو حصان أو أن هذا مثلث أو أن هذا إنسان فإننا يرجع إلى أننا نهبين صورة الحصانية أو المثلثية أو الإنسانية في الشيء موضع النظر.

وأن نقول أن الصور لها قوة العلية فهذا قول غريب وصعب. فالذي يجعل هذا ما جميلاً ليس هو تركيب عناصره للمادية ولكن صورة الجمال التي مع ذلك لا تتطابق ولا تتوحد بأى جزء من أجزائه. وما يجعل سقراط إنساناً ليس هو أن لديه ذراعين وصاقيين ورأس. الخ، ولكن الذى يجعله كذلك هو صورة الرجولية التي تتسبب في أن يكون رجلاً.

وليس من شك بعد هذا الشرح أن هذا استعمال خاص للمصطلح والحد ١، ٢، ٣. والذي يدفع قراء أفلاطون إلى شيء من الاختلاط وعدم الفهم لهذا نجد عدده أحياناً تعبيراً مختلفاً للتعبير عن نفس هذه العلاقة. فقد يقول مثلاً إن ما يجعل شيئاً ما جميلاً هو أنه يشارك في صورة الجمال. فهل

العلية والمشاركة هما شيء واحد في فلسفة أفلاطون أم أن هذا في الأغلب سؤال لا إجابة حاسمة عليه.

ولحسن الحظ ليس علينا أن نحل هذا الأشكال هنا وذلك لأن سقراط كان واضحاً تماماً وهو يقدم حجته وإن ظلت للحجة نفسها غامضة. فهو يريد أن يقول إن الروح موجوده في البدن كما يوجد الجمال في الشيء. وكما أن صورة الجمال تجعل من شيء ما جميلاً كذلك الروح تسبب وتكون عله لأن يكون للبدن حياً. ولا نستطيع بالطبع أن نتصور أن صورة الجمال سوف تستهلك وتنفد وكذلك بالمثل لا يمكن لنا أن نعتقد أن الروح تنفد وتستهلك. ولكي يزيد أفلاطون هذه النقطة قوة فإنه يجعل سقراط يدلل على أن من طبيعة الصورة ألا تقبل الضد لها (أي على عكس الموضوعات والأشياء التي تتولد من الأضداد) فلا يمكن لشيء ما أن يكون جميلاً وقبيحاً معاً. ولا معنى هذا بالطبع أن الشيء يمكن أن يكون جميلاً أو قبيحاً تماماً وعلى نحو كامل. فالصور وحدها هي الكاملة وكذلك الأمر إن مع الروح، فهي لا تقبل أبداً ما هو ضد لها - أي الموت - في البدن. وعلى الرغم من أن البدن لا يمكن أن يكون كاملاً أبداً فإن الروح وحدها هي الكاملة الحياة دون أدنى أثر من الموت.

ويقرر سقراط هذا الرأي بشكل أكثر مباشرة في محاور أخرى مبكرة هي فيديروس وذلك بأن يحاول أن يدلل على أن الروح تحرك بذاتها بذاتها. وهي في حركة دائمة وعندما تتوقف حركتها تتوقف عن الحياة. ولكن مادامت هي مصدر حركتها فلا يمكن أن تكون قد تولدت أو بدأت بفعل شيء آخر. فسوف يجعل منها ذلك أثراً وينفي عنها طبيعتها المتحركة بذاتها. ومادامت غير متولدة فلا بد أن تكون أيضاً غير قابلة للحطيم. ويستمر في القول: ، ربما أنها غير متولدة فهي بشكل خالد بداية ذاتها (١٨).

وعلى الرغم من أن هذا لا يجيب حقاً على سؤال سيبس عما إذا كانت الروح لا تنفد إلا أن هذا القول يدخل في تصور أفلاطون للروح مفهوم حريتها الجوهرية، حيث أن ما يحرك بذاته هو بحكم التعريف حر. وعلينا أن نلاحظ هنا أن أفلاطون يقرن بين الحرية والخلود. وعلينا أن نكون دقيقين في رؤية كيف فعل ذلك. فلقد رأينا سابقاً كيف أن الروح تصبح شبيهة بموضوعها أي المعرفة وعلى ذلك فإذا كانت المعرفة بلا زمن فكذلك إذن الروح. ومع ذلك فهي شبيهة فقط بالمعرفة وليست متوحدة بها. ومن هنا تأتي أهمية أنها جوهر. ولكنها لابد وأن تكون جوهرًا يخالف الجواهر المادية التي تحرك أشياء أخرى فلا بد إذن أن تكون قادرة على أن تحرك نفسها وهذا في

ذاته هو الحرية فى أكمل صورها. ولكن كيف تحرك نفسها على نحو تكون فيه أيضا خالدة ؟ يتأنى لها ذلك من أن تربط نفسها بموضوعات المعرفة التى لا زمن لها. ومعنى آخر يمكن القول أن الروح تقابل عامل الموت الذى هو تغير بأن تصبح فى حريتها غير متغيرة.

فإذا عدنا بعد ذلك إلى محاررة قيودن وجدنا أن سقراط قد أقنع سيبس بأن الروح لا تنفذ برفضه القاطع للعلية الميكانيكية. وعلى هذا ياسيبس فإنه من المؤكد إذن فرق كل تأكيد أن الروح خالدة وأنها لا تنفى وأن أرواحنا متوجدة بالفعل فى العالم الآخر. ويجب سيبس على هذا بأنه لا يملك امام هذا أى نقد ولا شك لديه فى صدق حجتي.

* * *

وعلى الرغم مما نرى من أن سيبس وسيبياس قد تخلصا من كل شك فى صدق تعاليم سقراط فإن هذه الأفكار ظلت تختمر فى أذهان مئات من أجيال الفلاسفة. فإذا سألتنا لماذا بقيت هذه الأفكار تشغل الأذهان فلن يكون السبب فى ذلك أنها غير واضحة. وإنما السبب لأنها قد صيغت بطريقة غاية فى الجدية لتعالج موضوعى الحياة والموت والحمل لمن يتلقونها الوعد بأنهم إذا أمتروا فيها التفكير فإنها ستحمل لهم إضاءات جديدة مجددة للفكر فى هذه الأسرار.

وترجع القوة فى تفكير أفلاطون إلى أنه يبتعث الشرق الإنسانى إلى تجارز الموت ويتناقشه فى الحدود التى يمكن تمييزها والتعرف عليها للتجربة الحية. والواقع أن معظم البشر يرون فى الطبيعة المزدوجة للوجود الإنسانى أمرا بيئا بذاته. فالحركة الحرة التى لا يعرفها شيء للتفكير يبدو من الواضح أنها مختلفة اختلافا واضحا عن الطابع الممسوك بالعلة للبدن. وأشارة أفلاطون إلى أن رؤيتنا للحصان هو شيء مغاير عن جماله ويبدو أن فى هذا وصف دقيق لتجربتنا. فنحن نعرف إن الجمال قائم هناك، ولكننا نعرف أيضا أنه غير متوحد بالحيوان.

ولقد ظل التفكير اللاتانى شائعا فى العالم الغربى. وحقا أنه لم يزل كذلك دون تحدى. فالواقع أن أرسطو تلميذ أفلاطون نفسه قد قدم بديلا رائعا لهذا التفكير ومع ذلك فإن التفكير اللاتانى الأفلاطونى قد ظل حتى يومنا هذا نظرة فلسفية رئيسية ومازال يمثل مع عدد من الإضافات الأساس الرئيسى للأمل فى الحياة بعد الموت. والواقع أنها كانت حجة لخلود الروح لها من الأسر والجذب ما جعلها تدرج وإن كان ذلك بشيء من الصعوبة فى مذاهب من الإيمان ليس بينها وبين الأفلاطونية أى مشاركة أو مشابهة. وسوف نرى أن الكثير من اليهود والمسيحيين قد اقتنعوا

بالنظرية السقراطية على الرغم من أن كل ثراث من مذهب الترائين يعتبر مضادا تماما لهذا النوع من التفكير المرتبط بالقول بإمكانية أن المرء يحيا بعد الموت .

وأحد المسائل التي استمرت قائمة في التفكير الأفلاطوني اللذائي تتعلق بطبيعة جوهرية الروح . فليس من شك أن أفلاطون كان أقرب إلى أن يقول أن كل ماهو جوهرى بالنسبة للشخص سوف يبقى بعد الموت في هذا الشخص . فليست روح سقراط وحدها هي التي ستبقى بل إن سقراط نفسه سيبقى في العالم الآخر . ففي الخطاب الأخير لسقراط أمام المحلفين نراه يتوقع مباحث الحوار مع أرواح عظيمة مثل أرفيوس وهوميروس وأنه سيحاول اكتشاف ، في هذا العالم الآخر ، كما فعل في هذا العالم ، أيهم للحكيم وأيهم يدعى للحكمة وليس كذلك ،^(١٦) .

ومع ذلك فهناك صعوبة أساسية في هذا . فلقد سبق أن لاحظنا أن أفلاطون يعني أن تكون الروح جوهرها حتى لا تكون مجرد مترحدة مع موضوعها أي المعرفة . فلا بد لها أن تكون أيضا حرة ولكن أن تكون حريتها غير قابلة للتغير . فأى تغيير آخر عن الحرية سوف يربطها لأن تمر مرة أخرى في دورة مثله من الوجود . والسؤال إذن كيف يمكن أن يبقى سقراط خالدا على أنه الباحث الذي لا بهذا وراء المعرفة وأن يبقى مع ذلك غير متغير وخالدا وكامل الروح . وباهتمام أفلاطون بإبراز أهمية القول بالمشابهة الكاملة بين الروح والمعرفة الكلية المرتفعة عن الزمن ، فإن من الواضح أنه يستبعد بذلك عن الروح أي خاصية جزئية إما كانت ، ولهذا فإن روح سقراط سوف تكون مشابهة تماما لكل الأرواح الأخرى ، بحيث لا يكون هناك معنى للإشارة إلى أن هذه روح سقراط أو روح أرفيوس . وقد يكون الأمر إذن بالطبع أن روعى قد تبقى بعد الموت حتى ولو فقدت كل خصائصها التي تجعلها روعى أو تجعلى أنا ، ولكن هذا يحرم نظرية خلود الروح من كل أهميتها الشخصية ، وكما يقول الفيلسوف أتلونى *فلو Anthony Flew* فإن المعطومات عن أن أرواحنا ستبقى إلى الأبد لا تكاد تكون من الأهمية بالنسبة لى إلا بقدر المعطومات التي تقول أن من الممكن حفظ الذاكرة الدورية الخاصة بى إلى الأبد في زجاجة^(٢٠) .

وتعرض لنا هذه الصعوبة بشكل آخر . فالراضح أن القائلين باللدائية يقولون بالمعرفة المباشرة غير العامة بأرواحهم على أنها شيء متميز عن الظواهر المارضة المتقضية . ولكن مثل هذه المعرفة قد رفضها وتعداها دافيد هيوم بقوة في القرن الثامن عشر مع غيره من ممثلي التراث الأرسطى . وقد كتب هيوم في ذلك :

، بالنسبة لى، عندما أدخل بكل حميميه فيما أسميه نفسى فإننى أقع دائما على لون من الإدراك الحسى بالحرارة أو البرودة، بالنور والظل، بالحلب والكراهية وبالآلم واللذة. فأنا لا أستطيع أبدا أن أمسك بنفسى دون إدراك حسمى ولا يمكن أن ألحظ إلا الإدراك الحسمى. وعندما تستبعد أساسى لأى زمن كما يحدث عندما أنام فإننى لن أكون مدركا حاسا بنفسى وقد يقال عنى بحق إذن أننى غير موجود، (٢١).

وتحدى هيوم هذا قد استدعى إجابة مشهورة من كانت. فلقد اتزعج كانت أنزعاجا شديدا بتشكك هيوم حتى إنه صنع لنفسه فلسفة قوية خاصة به، فيقيم كانت الحجة فى مقابل هذه النظرة الخاصة بهيوم قائلا بأنه حتى إذا كنا لا نستطيع أن ندرك أنفسنا فلا بد أن هناك ذات مدركة يكون هذا هو إدراكها. وإلا فليس هناك معنى للحديث عن أى إدراك حسمى بل وبالضرورة عن أى تجربة. ومع ذلك يعترف كانت بسرعة أن هذه الذات المتعاليه لا يمكن أن تعرف أو أن تدخل فى تجربة، ولكن هذا ليس دليل على عدم وجودها.

ومع ذلك فلم يكن كانت يقول بالثنائية لأنه لم يكن يزعم وجود نفس متميزة فى جوهرها عن كل ما هو غير النفس. فالواقع إنه كان يرى أنه لا يمكن الحديث بشئ عن الذات المتعاليه سوى أن من الواضح أنها لابد أن تكون موجوده مستقله عن معرفتها. ولكن هذا ليس بالأمر الكاف بالنسبة لمن يقولون بالثنائية الحقه الذين يرون القول بضرورة إمكانية معرفة الذات. فإذا لم تكن هناك معرفة بالذات فليس هناك قيمة للقول بثنائية الواقع.

فإذا كان لى أن أعرف نفسى فلا بد أن يكون لى قدر من الوعى لا بأننى أنا فحسب بل وماذا أكون فى خصوصيتى العينية. فهذا يعنى بالضرورة أننى على علاقة بهننى وأن علاقائى بالآخرين هى عن طريق هذا البندن. فالقائلين بالثنائية لا يقبلون أبدا أن تكون شخصيتى العينية أو الشكل الحاضر لفكرى ليس له أى علاقة مع بدننى بل إن هناك تأثير نسيولوجى مباشر على التفكير من خلال استخدام الأدرية أو غيرها من المنبهات التكنولوجية. وعلاوة على هذا فلو أننى فى نيويورك فإن هذا يعنى أنه لا يمكن أن تكون لى معرفة مباشرة بحالة الطقس فى لندن مثلا. فهناك بالضرورة حدود طبيعية وتوشوش للمعرفة. ولا يرفض القائلين بالثنائية هذه الفكرة بل إنهم على العكس يرون فيها مدخلا لمعرفة الذات. فأنا أعرف نفسى على أننى هذا الشخص، فى هذا المكان نتيجة لما لطبيعتى الفيزيقيه من حدود.

ويستدعى هذا صعوبات أكثر جدية بالنسبة للموقف القائل بالثنائية فإذا لم يكن لى طابع الكلية والروح الخالدة وأننى فقط أسكن مؤقتاً فى بدن مادى كما يرى أفلاطون، وأننى مرتبط بهذا البدن حقيقة فكيف يمكن أن أفهم أننى مرتبط بالفعل بطبيعتى الفيزيكية وخاصة إذا كانت روحى من جوهر آخر. وهذا هو السؤال المألوف عن ارتفاع الذهن فوق المادة وعلوه عنها. فكيف يمكن لجوهر من نوع معين - ونعنى به الذهن - أن تكون له علاقة عليه بجوهر من نوع آخر ونعنى به المادة ؟ ومن هنا يقع اللكثرون من القائلين بالثنائية فى خطأ كبير وذلك باعتبارهم الواقع الذهنى نوعاً من الطاقة والقوة أو مجموعة من الكيانات يمكن أن توصف بأنها ظواهر فيزيقية. وهذا القول يعتبر خطأ لأنه يتخلى عن التميز الجوهرى بين نوعى الجوهر. ومن الممكن إقامة دفاع أقوى عن موقف الثنائيين بالرجوع إلى التجربة المباشرة. ففى أى يوم عادى من أيام حياتنا كثيراً ما ننأمل فى أفعالنا ونفكر فى بدائل لها ونتخذ قرارات وننفذها. وذلك ولاشك يؤكد أننا نمتلك حقيقة ذهنية مستقلة عن المادية وأن لها سيطرة عليها.

ويستطيع للماديين أن يجيبوا على ذلك بأن كل هذه الظواهر التى نسميها أفعال ذهنية هى مجرد عمليات فيسولوجية دقيقة وأن ليس هناك داع لأن نفترض ذهناً لتفسير هذه التجارب. ويبدو عدد هذا أن الموقف الأقرب للماديين يواجه صعوبات لا يمكن التغلب عليها. فما الذى نعلمه عندما نقول أن الذهن عملية ؟ فمن طبيعة الفكر أن يكون فكراً حول شيء ما فكيف يمكن لما هو عملية أن يكون فكراً حول شيء آخر غير ذاته ؟ ولكن هذه الفكرة تبدو غير معقولة. فقد يكون لدى صورة واضحة فى ذهنى لصديق ما فهل يمكن لما نسميه عملية ذهنية أن نخبرنا من هو هذا الصديق الذى أرى صورته فى ذهنى. وهذه العلاقة أو هذا الاستهداف المقصود كما يسميه الظواهريون الذى يسم به الوعى لا يمكن للتفسير الذى يقول به الماديون أن يمسك به. ويمكن لنا أن نضع القضية بشكل آخر. فإذا كانت الأفكار عمليات ألا يكون من الممكن من حيث المبدأ أن نلاحظها الآخرين. ولكن ما معنى أن نلاحظ فكرة ما. ولقد يمكن أن نرسم معارفاً معقداً لقلب التيار العصبى فى الذهن، ولكن كيف لنا أن نبين من هذه الرسوم فيما يفكر الشخص. ومن الواضح أننا لن نستطيع ذلك إلا بقدر ما نستطيع أن نعرف ماذا يدور فى ذهن سمكة بمجرد النظر فى أعماق عينيها.

وعلياً أن نذكر أن ما يبحث عنه الثنائيون وهم يجمعون حججهم هو دليل قوى يعتمدون عليه فى اعتقادهم أنهم سيحيون بعد موتهم. ولقد أصبحت نظريات الثنائيين فى القرون التالية على أفلاطون أكثر تعقيداً فى دفاعها عن البقاء. فإذا أردنا أن نلخص الفارق بين الثنائيين المعاصرين

وأفلاطون فمن الممكن لنا أن نقول أنهم الآن أكثر جدية واهتماما بالثنائية بما هي كذلك أى بالقول ببساطة أن هناك طبيعتان ولكنهما مرتبطتان الواحدة منهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً. ولا بد أننا نذكر أن سقراط قد قال شارحاً لثلاثيته أنهم بحاجة إلى أن يخلصوا من البدن ليبدأوا الأشياء فى ذاتها عن طريق الروح بنفسها. أما اللثنائيون المعاصرون فانهم على وعى بانهم لا يستطيعون أن ينسلخوا بسهولة من البدن والحقيقة أنهم ماداموا يريدون أن يحيوا بشخصياتهم دون أن تمس وأنهم يعلمون أن شخصياتهم لم تلمو مستقلة عن بدن، فالأقرب إذن أنهم إن يوجدوا فى الحياة الأخرى مستقلين عن البدن، وعليهم أن يعدوا أنفسهم لتقديم نوعاً من صور الوجود المجدد بعد الموت. بل هو أكثر من مجرد مجسد، فالشخصية تتكون من خواص مثل الذكورة والقدرة على عقد صلات مع الآخرين وغير ذلك .. ومعنى آخر فإن اللثنائيون قد حاولوا أن يدافعوا عن نظريتهم أمام اللقد الذى قد يردى بها إذا ما تمسكوا باعتقاد أفلاطون فى المشابهة بين الذهن وموضوعه الفصوصى (أى المعرفة الخالدة) إذ سيؤدى ذلك إلى أنه لن يمكن لسقراط أن يبقى على أنه سقراط.

ومع ذلك فعندما استعلوا هذه المشكلة وقعوا فى فخ آخر. فهل يمكن للثنائيين أن يصلوا حالا من الوجود يمكن للمرء أن يوجد فيها بنوع من البدن وله ذكورة تحتفظ بالماضى وبالأخريين إلى الأبد؟

ومن الواضح أن مثل هذه المهمة صعبة بل قد يحسن ألا يحاولونها على الإطلاق، فكل اقتراح بهذا الصدد معرض لأن يكون اقتراحاً نافهاً أو لاحتمال ليهذال الموضوع كله وإثارة السؤال: « وهل نستطيع أن نفعل ذلك إلى الأبد؟ ». ومع ذلك فإن عدداً كبيراً من الكتاب للفلاسفة ذوى التفكير العالى قد اقترحوا تصور مثل هذا الوجود المتصل على أساس من المعتقد المسيحى فى القيامة مما يرون أنه يشير إلى صورة من صور الوجود المجدد والمشارك بعد الوفاة .. وإن كانت تفاصيله تظل غامضة سرية (٧١).

وسواء توصلوا إلى محاربة ناجحة لتصوير ذلك أو كان من الممكن حتى التوصل إلى مثل هذا فإن المشكلة لا تمثينا هنا ويحسن ألا نتوقف عندها. والمقترح على التارىء أن يتابع تفاصيل هذه الأقوال بالرجوع إلى ثبت المراجع فى آخر الفصل. فالذى علينا أن نقوم به هو توضيح الفهم للموت المساند فى التفكير الأفلاطونى وفى التراث اللثنائى التابع له. ولقد لاحظنا فى المقدمة أن الموت يواجه فى المذاهب الفكرية بتصوير اتصال فى مواجهة عدم الاتصال الذى يهدد به الموت، فإذا لم يكتشف طريق لهذا الاتصال ويمكن أن يتم الاعتقاد فيه فإن واقعة الموت التى لا مهرب منها

ستحلم إمكانية وجود معنى للوجود الشخصى. والذي اقترحه أفلاطون هو طريق للنظر إلى الحياة نفسها على أنها متصلة اتصالاً لا نهاية له. والحياة على هذا النحو لن يكون هناك ضد لذاتها. فليس الأمر هو الحياة في مقابل الموت بل هو الحياة ولا موت. فالنصور الأفلاطونية للحياة لا يتأكد إلا مع نفي الموت. بل أن الموت لا يكاد يصبح القول إنه يتع أو يحدث. فمع تأكيد الأفلاطونيين على بقاء الشخصية فالأمر كأنما لم يحدث لى شيء. وقد أدخل إلى مجال آخر ولكن هذا كما لو انلى مررت عبر باب منتقلا من غرفة إلى أخرى. أو كأنما قد مضيت لأنام واستعنت في مكان آخر.

ولهذا فقد وصفنا النصور الكلاسيكى الأفلاطونى للموت على أنه تغير change وأن الاجابة المقابلة للحياة هي المعرفة. فأن يموت المرء إنما يعنى أن يترك الجسد بمعنى، وأن يعيش فهذا يعنى أن يسكن بلا انقطاع في المعرفة الحققة. ولكن الحقيقى بالنسبة لأفلاطون هو أيضا الواقعى. وعلى هذا فليس للموت واقعية إلا بقدر واقعية المنظر المرسوم على منظر المسرح. فلو أننا اعتقدنا أن المنظر واقعى فقد نعتقد أيضا أننا سنلقى مع السطر الأخير من الفصل الأخير من الرواية. أما أفلاطون فيعتقد أنه عندما يأتى السطر الأخير ويذرع المنظر فإن الحوار يحصل على مسرح آخر.

أما السؤال الذى يبتى أمام الأفلاطونيين والثنائيين الأفلاطونيين فهو السؤال هل تكون الحياة ممكنة بدون الموت، وبالتالي فهل ليس انكار الموت هو فى حد ذاته موقف محدد واضح ضد الحياة، فلما انفتح للمستقبل إلى مالا نهاية وانزاح المنطق عن العناصر فليس هناك إذن مالا يمكن له أن يتنظر. وإذا كنا سنستمر في الحياة الأخرى بشخصياتنا دون تغيير قلن نكون قد فعلنا إلا أننا أطلقا ومددنا هذه الدنيا وهو فعل يترتب عليه فقدان المعنى والدلالة لوجود المرء في العناصر. ويكون الأمر كمن يفتح آلبية محكمة القلق على فراغ لا نهائى فتتبدد عناصر الحياة في كل اتجاه. فما الذى يهم في مجرى مسار فصول الدراما الأولى مادام هناك عدد لا نهائى منها قادم وتالى. وكيف يمكن أن تكون هذه دراما على الإطلاق؟ فإن يكون هناك أى مخاطرة في الحياة ولن يكون هناك ما هو معرض للتضيق. كما لا يكون هناك أى تطلع أو رغبة في استطلاع المستقبل مادام يمكن أن يحدث فيه أى شيء يريده المرء أن يحدث. وإن يكون للتاريخ اسر أو أهمية بل المحتمل أن الشخصية نفسها قد تتبدد في الفراغ حيث أن تركيباتها الزمنية تصبح بلا معنى. فشخصية المرء تتشكل بالفاجعة والترقب والأمل والندم وبعض الانتصار أحيانا على مصاعب غير متوقعة وأحيانا أخرى هزيمة ماحقة. ولكن هذا كله إن يكون له أية معنى في وجود لا نهاية له. فأين إذن الشخصية وأين إذن الشخص؟ الفلاسفة يوجهون أخيرا بأن يسخر منهم سخرية حادة عندما نقول لهم: إن أقصى ما

نأملون فيه وهو دوام واتصال الشخصية هو على وجه التحديد ما نتفقدونه إذا تحقق أمكم . وعلى هذا يمكن القول أن اللثائية الانفلاطونية أو نظرية خلود الروح تنتهى إلى أن تكون متناقضة مع نفسها .

ولذا أن نساءل إذن لماذا كان مفكر من قدر سقراط غافلا عن هذا الجانب لنظرية الخلود ؟ لقد بدأنا هذا الفصل بالإشارة إلى الموقف الإنساني الذى دلر خلاله هذا الحوار الشهير .

ولاشك أن الذى أعطى الأهمية الكلاسيكية لهذا الموقف هى صورة سقراط فى مراجعة الموت . فالواقع أن مصممون الحوار سهل وذكى ولكنه فى المرتبة اللثائية من الأهمية إلى جانب الدراما التى يمثلها الموقف . فإذا ما وضعنا أنفسنا فى دائرة هؤلاء الأصدقاء الهزانى فلن نتمتع كثيرا أن نجد سقراط مقدما . فليست مصداقية الحجج ولكن مصداقية الشخص هى الأمر البالغ التأثير فى الموقف . فقد رأوا رجلا فى غاية الحماس للحياة وفى غاية من الجدبة العقلية والخلقية كما أنه فى غاية من المحبة لأصدقائه وعائلته . ومع ذلك فإن هذا كله لا يؤثر فيه أو يقلقه اقتراب ساعة موته .

وأخيرا يسأل كريتر Crito أقرب الأصدقاء إلى سقراط : ولكن كيف ستدفنك ؟ فيجيب سقراط ضاحكا : بأى طريقة تريد وذلك إذا استطعت أن تمسك بى ولا أتسرب من بين أصابعك . وهو يعنى بهذا أن يتكرر كريتران ماسدنفقه هو بدن سقراط فحسب وليس سقراط نفسه . وتعود عندئذ زوجة سقراط ومعها أولاده الثلاثة ويمضون وقتا طويلا معه على انفراد .

وعندما يحين الوقت ليخرج السم فإن حارس السجن يعبر عن حزنه وانفعاله لأن عليه أن يؤدى واجبه ويقول لمقراط : إنك أنبل وأرق وأشجع من كل الرجال الذين جاءوا إلى هنا وينفجر الحارس باكيا ويستدير لينصرف . وعدد ذلك يضرب كريتر لسقراط أن يؤجل أخذ السم مادامت الشمس مازالت فوق الجبال . ويوقع سقراط كريتر وفى صوته شيء من الضحك لأنه يعتقد أن هناك ما يكسب من الانتظار دقائق أخرى . ويأخذ الكأس ويرفعها وهو يصلى أن يكون انتقاله إلى العالم الآخر انتقالا كريما وعندئذ : « ويكل هدوء ودون أى أثر من الامتعاض يجرع الكأس فى نفس واحد ، وبعد هذا يبدأ أصدقاءه فى البكاء ويفقد بعضهم السيطرة على نفسه من الحزن . ومع ذلك يظل سقراط غير مضطرب يحاول أن يواسيهم . ويبدأ أثر السم فى الظهور ويرقد سقراط على الفراش وتقول كلماته الأخيرة وهو يموت موجهة إلى كريتر ليطالب منه أن يمنحى بديك لاسكليبيوس اله الشفاء . ولاشك أن فى هذه الكلمات الأخيرة أثر من التهنئة بل ربما التقوى أيضا فالنصحبة بالديك بادرة للشكر والامتنان على الشفاء وكأنما هو قد شفى من الموت .

ويسأل كريتر هل هناك أى شيء آخر عليه أن يفعله . فلا يكون هناك جواب .

Notes

1. Apology, p. 52 Except where indicated all citations from Plato are taken from *The Last Days of Socrates*, tr. Tredennick.
2. Ibid., p. 59
3. Ibid., p. 60.
 ι, *Phaedo*, p. 104.
5. Ibid., p. 107.
6. Ibid., p. 113.
 ν, Ibid., p. 111.
 λ, *Laws*, 959.
9. *Phaedo*, p. 116.
10. Ibid., p. 119.
11. *Meno* 8 1b.
12. *Phaedo*, p. 125.
13. Ibid., p. 128.
14. Ibid., pp. 124 ff.
15. Ibid., pp. 134 ff.
16. Ibid., pp. 147 ff.
17. Vlastos, "Reason and Causes in the *Phaedo*," Plato ed. G. Vlastos, pp. 132 ff.
18. *Phaedrus*, 145C-246A.
19. *Apology*, p. 75.
20. *Flew, Body, Mind, and Death*, p. 5.
21. See especially, H.D. Lewis, *Self and Immortality* and John Hick, "Theology and Verification".

الفصل الثانى

الموت من حيث هو تشتت - الإغفال -

٢) الأبيقورية والعلم الحديث

كان البديل الفلسفى الرئيسى لأفلاطون فى الغرب هو الذى قدمه أرسطو، وهو تلميذ لأفلاطون قضى عشرين عاما فى الأكاديمية الأثينية. وقد ملو أرسطو فلسفة قلبت جوهرها فلسفة استاذة. فعلى حين كان أفلاطون مقتنعا بأن المعرفة الحقيقية يمكن أن تستمد من السجال الخالد للأفكار التى تعد سابقة ومستقلة عن كل الأشياء المتغيرة، فإن تعاليم أرسطو تقول أن كل معرفة إنما تنبع وتصدر عن الحواس وإن الاعتقاد بوجود أفكار خالدة هو اعتقاد غير مبرر.

وكان هذا يعنى بالطبع إن تصور أفلاطون عن اتصال الوجود الشخصى واستمراره قد رفض تماما. بل فى الواقع إن أرسطو قد رفض بوضوح أية إمكانية لخلود الروح. ومن نقطة الانطلاق هذه يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن لأرسطو أن يجد أى نوع من الاتصال والدوام. ويعنى آخر لماذا لا تصبح المعرفة فى حالة فوضى ودرن شكل مثل الأحداث المتنوعة العديدة التى تستثير حواسنا على نحوها العشوائى. أما الذى حمى أرسطو من هذه اللاعقلانية الواضحة فهو لدخاله لمفهوم «الغائية» Teleology، فى طبيعة الأشياء. فهو يعلن فى بداية كتابه المسمى «ميتافيزيقا» أن «البشر بطبيعتهم لديهم رغبة فى المعرفة، وما الذى نريد أن نعرفه عن أى شىء هو لماذا كان ماهو عليه. أى أننا نريد أن نعرف ما العلة فى إنه كان على هذا النحو. وهذه الخاصية للمعرفة هى التى تكثف عن غايتها الطبيعية وأنها ذات هدف ومضى. فنعلم أن لاشىء يحدث دون عله وأن الكون ككل هو مجموع من ظواهر وبنائج مترتبة عليها.

يرى أرسطو أن كل ماهو كائن فى العالم له جوهر يقوم عليه. فهو شىء فى ذاته وهو فى نفس الوقت جزء من سلسلة من العلل وبذلك فهو لدخل فى عملية فى طريقه لأن يكون شيئا آخر. فجزرة البلوط هى الجوهر الذى تبدو أنها هو ولكنها وما أنها هذا الجوهر فهى أيضا شجرة بلوط بالأمكانية. ولكى نتحقق لنا المعرفة الحقيقية بجزرة البلوط علينا أن نعرف ماهى فى حد ذاتها وأن

نعرف الغاية التي من أجلها توجد. ويعتبر أرسطو هذا الميل الكامن في الجوزة لان تنمو كشجرة بلوط هو ما يسميه صورتها Form. ويؤمن أرسطو أن معرفة كل من الجوهر والصورة أمر متاح من خلال الحواس وحدها.

والذي نتجبه هنا من خلال مثال هذه المعرفة هو لون من الاتصال والديمومة غاية في الشمول. ففي طريق هذا التعريف البارح للعليه، وهو تعريف سيكون له أثر طويل على كل الفلسفة لسفلة لسفلة، فإن أرسطو قد استطاع أن يدل على أنه لكي يوجد أى كائن فلا بد أن يكون له جوهر وصورة أيضا وليس هذا فحسب بل وأن يكون له عامل يكون بمثابة مصدر له قادر على أن يوجهه إلى التغير وأن يكون له أيضا غايه يوجد من أجلها. وفي واحدة من أكثر أقواله شهرة يوضح أن الكون ككل لا يمكن أن تكون له كمصدر على متكررة بل لابد أن يكون له محرك واحد متحرك. وهذه العلة التي لا علة لها لا تجلب الكون إلى الوجود ثم تغفله. فالمحرك الذي لا يتحرك يساند ويفضى الكون في كل لحظة من لحظات وجوده. والكون في الحقيقة لا بداية له في الزمن ولا حدود في المكان. ولكن المصم في مفهوم أرسطو للعالية ومنشأها الأول هو أن هذا المحرك الساكن وهو في غاية الأمر الغاية والنهاية التي يتحرك إليها الكون، هذا المحرك الساكن يمد كل ماهو موجود بالتماسك والاتجاه. فالكون في جوهره عقلاني حيث أن كل جزء منه قد رتب في علاقة مع غاية ونهاية أخيره. وقد لا يستطيع المرء أن يجد أكثر من هذا المفهوم دلالة على الاتصال وحسن بالديمومة.

وهذه الديمومة والاتصال الكلي يشمل كل شخص أيضا. وكما أن لكل شيء غاية فلكل شخص أيضا غاية. وليس هناك بالنسبة لأرسطو مجال للاختلاف عما هي هذه الغاية. فعامة الناس والمتحضرين منهم يتفقون جميعا على تسمية هذه الغاية السعادة ويرون أن المرء إذا عاش جيدا وعمل صالحا فهذا يعنى أنه يكون سعيدا. وإن كانوا ولاشك لا يتفقون جميعا على ماهي السعادة. أما تعريف أرسطو للمعير لها فهو أن السعادة هي فضيلة، وهو يعنى باختصار أننا نكون حقا سعداء عندما نعمل بطريقة تتفق تماما مع غرض وهدف الكون. وهذا يتطلب أن نعمل بحرية وبالتالي بمعرفة حقه بطبيعة الأشياء أى أن نكون متفقين في تفكيرنا مع المحرك الذي لا يتحرك ومع الغاية الأخيرة.

وقد يتعجب المرء بعد هذه الملاحظات لم يرفض أرسطو بكل تأكيد نظرية الفلورود. غير أن السبب في ذلك يقع في أن مفهومه للعالية ليس متعالى (منفصل) عن الكون ولكنه كامن فيه.

فالمحرك الذى لا يتحرك لا يسكن مجالا منفصلا عند مجامع الصور الخالدة كما فى فكر أفلاطون . وكذلك بالمثل فإن الروح ليس لها حال من الوجود على نحو ما منفصلة عن الجوهر المادى للبدن . فالروح ترتبط بالبدن والشخص الموجود ليس هو الروح فى ذاتها أو البدن فى ذاته ولكنه البدن وقد حركته الروح . وعندما يموت البدن فإن الروح تتوقف عن تحريكه وينتأشى الشخص . وقد يمكن على هذا القول ان الشخص ينفق فى اللذهن مع المحرك الذى لا يتحرك ومع الغاية الأخيرة ، وذلك لأن الروح الانسانى على عكس أرواح الكائنات الحية الأخرى هى روح عاقلة RATIONAL ويمكن لها أن تكون على معرفة بالغاية التى توجد من أجلها هى وجميع الأشياء الأخرى .

والواقع ان انجاز أرسطو كان انجازا كبيرا . فهو يصف ارتباطا ديناميكيا بين اللذهن والكون يخلص من الاتجاه المنصرف عن العالم المتبدى فى ثنائية الأفلاطونيين ولكنه مع ذلك يحافظ على اتصال قوى أمام الموت . ومع ذلك فهناك شيء من فقدان حرارة الحياة ومن الفئور وعدم اللحس فى المفهوم الأرسطى . وعلى الرغم من كل انشغالاته الخلقية فإن حديث أرسطو فيه الكثير من البرودة وعدم الحراره . فالكون عند أرسطو غاية فى الترتيب والتنظيم وكل شيء فيه منظم فى مكانه . ولديه تفسيرات لكل شيء وليس هناك سر أو غموض . فالإنفاق الغائى للروح هو غاية فى العقلانية الرائعة ولكنه فى نفس الوقت غاية فى فقدان الشعور بالحماس . فليس هناك امكانية للشوه أو بادرة من عبقرية أو مكان لفاجمه لم تكن موضعا للتفكير . ومن الواضح لذلك لماذا كانت فلسفته نموذجا لكل أولئك المفكرين الذين يسمون وراء الامساك الشامل بالكل ولماذا كانت هذه الفلسفة نبعاً دائماً العلماء لكل الجهود العلمية لقرننا الحديث . بل لقد كان انضباطها العلى حتى بالنسبة للعلماء النظريين غاية فى التماسك والاحكام . وإذا أردنا أن نصل إلى تفسير إمكانية ظاهرة مثل الحياة والموت فإن نصلب الفلسفة الأرسطية يجب أن يكسر وأن تفتح عوة وتلصصا حتى نستطيع أن نجد مكانا أو مساحه لما هو غير متوقع بل ولما قد لا يمكن تفسيره .

وليس لنا أن نتعجب إذن لان أرسطو وجد المزيد من الصعوبة فى أن يجد للحرية مكانا فى بناءه الفلسفى . حقا إنه يقول أن الشخص لا يمكن أن يكون فاعلا لأعمال الفضيلة إلا إذا كان يقوم بذلك حرا وعن وعى بعمله . فالأطفال مثلا مهما كان سلوكهم لا يمدو فضلاء لأنهم يفتقدون المعرفة الكافية بأعمالهم وطبيعة الأشياء . ولكن هذا يوقعه فى نفس الوقت فى إشكال صعب . فلو أن العقل يصبح مساويا مصاحبا لطريقة حدوث الأحداث وتوالفها فى تسلسل على نحو غائبا الصحيحة فإننا لا نخطو فقط إذن إلى نوع من الجبرية Determinism بل إلى ما هو أكثر ازعاجا وتعتيدا .

فالواضح من هذا أننا نقول بأن كل ما هو معقول للذهن هو أيضا ضروري للطبيعة . فإذا كان من المعقول أن ينجح المرشح (أ) فى انتخابات الغد فلا بد إذن أن ينجح المرشح (أ) . ويعرف أرسطو ان فى هذا قول بارتباط يصعب قبوله بين التفكير العقلى وبين الضرورة المادية لان ذلك يقضى عل كل أساس للحرية الانسانية ، بل يكاد فى الواقع أن يكون مشابهها تماما لموقف الماديين الذين يرون أن الذهن هو مجرد كيان أخر يجرفه مد العليه فى تياره . وقد رأى أرسطو هذه السعوية بوضوح فى تفكيره ولكنه لم يستطع أن يحلها حتا على الاطلاق .

فهذا الافتقاد الغريب لأى انقطاع أو فجوة وما ترتب على ذلك من طابع غياب الشخصية فى تفكير أرسطو كان من المشاكل التى تركها أرسطو للأجيال التالية من الفلاسفة . وعندما ننظر إلى ما حدث من استجابات لفلسفة أرسطو فى العالم الحديث فإننا نقف امام حركتين فكريتين هما الرواقية والأبيقورية اللذان كان من الغريب أن يسبقا الكثير من التطورات الهامة فى الفكر الحديث . فإن ما أدخله أبيقور من تعديلات على كل من أفلاطون وأرسطو يكشف عن مشابهه غريبه قد تكررت الإشارة إليها مع التفكير العلمى للقرن العشرين وخاصة فيما يتعلق بالحياة والموت . أما الرواقيون فقد تنازلوا بعضا من الموضوعات التى أثارها أرسطو دون أن يحلها وقدّموا لذلك أفكارا كان لها صدى لا يخطأ فى التفكير الوجدى . وحيث أننا سننظر فى فصل متأخر فى فهم بعض الوجوديين للموت فإننا سنستبعد هنا أى مناقشة تفصيلية للرواقية . ومع ذلك فالمناسب ان ننظر فى طبيعة الأبيقورية حيث أنها تعالج مشكلة الموت على نحو يصلح لأن يكون مطلقة مفيدا لمناقشة التفكير العلمى الحديث الوثيق الصلة بفهمنا للانقطاع وعدم الاتصال الذى يمثله الموت .

* * *

كان أبيقور مولدنا أثينا واد عام ٣٤١ قبل الميلاد أى بعد وفاة أفلاطون بحوالى ستة أعوام وبعد وفاة سقراط بالثنتين وأربعين (٤٢) عاما . ولم يعرف العصر القديم ، فيما خلا سقراط ، شخصا غير أبيقور كان مثله موضع تقدير عميق كشخص وكفكر . وعلى الرغم من ان أبيقور واتباعه كانوا حريصين على أن لا يرتبطوا بى شئ أو حركة دينية فإن شخص أبيقور نفسه كان موضع تقدير يكاد أن يكون دينيا . وبعد وفاته بمائتى عام دمج الشاعر الرومانى رانمته عن طبيعة الأشياء De Rerum Natura التى قال فيها يستدح أبيقور انه عند أول مارأى كل الأخطاء والخرافات فى الدين فإن ذلك لم يحرك ، الإحساس حماس روحه الشجاعة . . وبدلا من أن يستسلم للخطأ فإنه مضى إلى ما وراء الجدران المشتعلة للعالم وعبر من خلالها بالعقل والروح داخل الكون الذى لا يحد وعندما

عاد ملتصرا فانه أخبرنا بما يمكن وما لا يمكن أن يوجد. وكان من أثر أعمال أبيقور أنه وطأ الدين تحت الأقدام ورفعنا الانتصاره نحن في مستوى السماء (٢).

وقد عاش أبيقور في عصر من الفوضى العقلية والسياسية، وعلى حين شغل أفراننا متفرقين من اتباع أفلاطون وأرسطو انفسهم بسلسلة من الخلافات التي لا تنتهي تتابع بسرعة على أثينا وغيرها من المدن الأغريقية عدد متلاحق من الحكام الطغاة والذين خانوا في الأغلب غير أكفاء، وهكذا تلاشت كل آثار الديمقراطية وقامت بين المدن حربا قصيرة وباهظة وانهارت الحياة السياسية والاقتصادية للمدن ونشرت فيها الفقر والمبرودة. ولكن رد فعل أبيقور على كل هذا لم يكن تقديم حل سياسي بل انه انسحب تماما من الحياة العامة واشتهر بشعاره الذي كان بمثابة نصيحة موجزة: «عش مجهولا».

ومن سخریات التاريخ المحموده ان كل أولئك الذين طلبوا السلطة وسروا إليها سرعان ما نسوا تماما اما حياة أبيقور الطيبة والبسيطة فقد أصبحت محبوبه مثيرة للعالم الأغريقي والرومانى. وقد أسس أبيقور مدرسته في أثينا عام ٣٠٦ ق.م ولم يكد يفادها حتى وفاته بعد ٣٥ عاما وذلك في عام ٢٧١ ق.م. وكانت المدرسة تتكون من بيت عاش فيه الفيلسوف مع جماعة من تلاميذه وحديقة على مهدة قليلة من البيت حيث كانوا فيما يبدو يقضون معظم نهارهم. وقد استهدف أبيقور أن تكون الحياة ممتعة وبسيطة قدر الامكان. وقد مارس وعلم نوعا من الكشف والزهدي حتى أنه كان قادرا على أن يقول أن المرء إذا استطاع أن يتخلص من كل الملذات غير الضرورية فإن «الخبز والماء يحدثان أكبر لذة عندما يقربهما من يحتاجهما من شفتيه» (٣). ومن المؤسف أن بوصف أبيقور في المعتقد الشعبي الشائع على أنه باحث لا يقطع عن اللذة حتى أن كلمة أبيقورى قد أصبحت الاسم الذي يطلق على الأشخاص الذين استسلموا للشراهة وإن طلبوا مطايب المكولات ومتع الذات. ولا شك أن أبيقور كان سيتعجب فزعا من هذا الفهم الغاطيء لأفكاره.

ولأسف فإن المجلدات التي بلغت ثلاثمائة مجلدا والتي كتبها الفيلسوف لم يبق منها إلا مجموعة من الشذرات والأعمال القصيرة. ومع ذلك فإننا نستطيع من هذا المجموع الضئيل مستعنيين بتحصيدة لوكريتيوس الطويلة أن نكون صورة متناسقة وإن كانت ناقصة لما كان عليه مجموع كتاباته. ويهمننا هنا أن نركز على جانبين فقط من فكره: أولهما تصوره للعالم المادى وموقفه المشهور من الحياة والموت المترتب على تصوره للكون.

وأول مبدأ في تفكير أبينور هو « أن لاشيء يتولد عن لاشيء » ، فلو كان من الممكن أن يخرج شيئا عن لاشيء فإن الدنيا في نظره تصبح غاية من الفوضى التي لارءاء فيها حيث أن الكائنات البشرية - كما عبر لوكريتيوس قد تولد من البحر وتخرج الاسماك من الأرض وتعمل الاشجار ثمرأ مختلفأ كل فصل من الفصول - بل لقد يكون من الممكن أن يخرج العالم كله من الوجود في أى لحظة تالفة .

ويعنى آخر فإن أبينور يرفض بوضوح أية إمكانية لأن يكون هناك انقطاع أو عدم اتصال في الطبيعة الفيزيقية للكون . بل أنه يؤكد وجهة النظر هذه أكثر مما فعل أرسطو الذى اكتفى بأن يقول إن ما يكون الاتصال في الطبيعة الفيزيقية هو دوام الصور . أما أبينور فإنه ينظر إلى الكيانات الطبيعية نفسها على أنها مصدر الاتصال وعدم الانقطاع . وقد قاده هذا إلى الاعتقاد بأن الكون مصنوع من وحدات منفصلة متميزة تسمى ذرات ، Atom ، وتعنى حرفيا مالا يمكن أن ينقسم وهى كيانات غير قادرة على التغير ولذلك فهى خالده . ولم يكن أبينور هو أول من أقترح وجود الذرات ولكنه من بين كل فلاسفة العصر القديم كان أكثرهم استخداما لنظرية شاملة في الذره .

والذرات هى غاية في الصغر بل أنها لاترى بالعين ولكنها لانهائية في عددها . وهو لم يصل إلى هذه النتيجة بالطبع عن طريق للملاحظة ولكن بالاستنتاج العقلى أن الكون لابد أن يكون غير محدود في الحجم . ويدافع لوكريتيوس عن دعواه بأن يطلب منا أن ننصور للذهاب إلى حدود الكون وأن نلقى من هناك رمحا إلى الخارج . فإما أن الرمح سيصطدم بشيء ما مما يعنى أننا لم نبلغ الحد الأخير للكون وإما أنه سيستمر راحلا إلى الخارج فيكون الكون بذلك أكثر امتدادا . فإذا كانت الحدود تمتد إلى مالا نهاية كما يبدو فإن هذا يعنى أنها ليست حدودأ على الإطلاق ولكن لا يمكن أن يكون له إذن حدود .

ويرى أبينور أن الذرات تتفاوت في الوزن والحجم والشكل . ولكنها تشترك جميعا في شيء واحد هو السرعة . فكلها تتحرك بنفس السرعة وإن كان ذلك في غير نفس الاتجاه . وتتخلق الأشياء عندما يحدث أن تصادم أعداد كبيره من الذرات قادمة من اتجاهات مختلفة وترتد الواحدة بعد اصطدامها بالأخرى للكون كتلة لها ثبات أو رموخ مؤقت . ولكن الذرات لا تتوقف عن الحركة داخل هذه الكتلة ولكنها في حيزها المحصور تصنع بتأثير ضغط الواحدة منها على الأخرى قالبا دقيقا من التغيرات .

وكل الأشياء التي تظهر الحواس قد تكونت بنفس هذه الطريقة، فهي مجموعات من الذرات قد حوصرت نتيجة لسلسلة من التصادمات.

ولقد سبق أن لاحظنا أن أحد المشاكل التي يواجهها الفكر الأرسطي هي مشكلة قوله بالاتصال الشامل للمستمر بحيث لا يخرج شيء عن وضعه ونظامه العقلي مما لا يترك أى مجال للحرية الانسانية. فإن كان بيده وبين أرسطو مشابهاة فهو على الأقل يواجه مثله هذه المشكلة. وإن كان ذلك على نحو أكثر حدة، فالكون الذى يتصوره هو كون تحكمه للجبرية الميكانيكية الخاصة حيث تكون الأشياء كلها محكومة بالضرورة، وقد أدرك أبيقور هذه الصعوبة واقترح لحل الأشكال حلا كان موضع سخرة الرواقيين الذين اعتبروه حلا غير معقول إلى حد العمق والخروج عن العقل. فقد قال أبيقور إن كل ذرة ودون عله من داخلها أو خارجها قد يحدث لها أحيانا أن تنحرف عن مسارها. وقد يحدث هذا الانحراف فى أية لحظة وقد يتكرر أى عدد من المرات ثم يكون بأى زاوية من الزوايا. وعلى هذا فإن عامل المصادفة يدخل فى الأحداث الطبيعية. وقد حرص أبيقور على أن يؤكد أن هذا الانحراف غير المتوقع فى مسار الذرة ليس له أى علة على الإطلاق. ويرى أبيقور أنه لا يمكن أن يكون له أى تفسير ويجب أن نقبله ببساطة على أنه حقيقة واقعة.

ومع ذلك فإن هذه التلقائية ليست من السعة والانتشار بحيث ترد الكون من جديد إلى الفوضى ولكنها تعنى أننا لا نستطيع أن نكتنبأ بالأحداث بدقة واتسباط حقيقيين وإنما لابد أن نلاحظ تغيرات واضحة فى سلاسل متشابهة من الأحداث. ويورد لوكريس كدليل على هذا حقيقة أنه حتى فى حلقات التسلسل المنتظمة فى الطبيعة هناك من التغيرات ما يسمح مثلا للبقرة أن تعرف عجلها الصغير وسط بقية العجول والجمجمة خروفا الرضيع. ويقول فلان لحظ كيف أن البقرة بعد أن يسحق بالخروف على المحراب تنجب الآثار المرسومة على الأرض باطلافه المشقوفة متفحصه بعينها كل بقعة لتري إن كانت تستطيع أن ترى فيها وليدها الصغير،^(٤).

ونستطيع نحن أن نفهم ماذا يريد أبيقور أن يفعل بمحاولته هذه. فهو يريد تفسيرا للعالم بقدر انتظامه المذير على أن يكون فى نفس الوقت تفسيراً يفسح المكان للانحراف فى التشكلات الدائمة مع ذلك للتواضع الطبيعية. وبخلاصة القول أنه يقدم نظره للكون تسمح بظهور الحياة دون حاجة للرجوع إلى تفسيرات تنتمى إلى عوالم أخرى. وقد يكون للرواقيين أن يروا هذا الحل معيبا ولكنه حل ترجع قيمته إلى أنه حل تتمكس فيه ظاهرة الحياة التى يبدو أنها أصعب الظواهر تفسيراً فى مذاهب التفكير العقلي الأخرى: ونعنى بها تلقائيتها. وسوف نرى فى بقية أجزاء هذا الفصل أن العلم الحديث لم

يستطيع أن يفعل خيرا مما فعله أبيقور. فإن ظهور الحياة وخاصة تطورها هو ظاهرة يستحيل تفسيرها دون الاعتراف بتدر مقبول من اللقائفة في سلوك أصغر وحدات المادة.

ولابد لنا أن نصنيف إلى هذا المرض النموذج لنظرية أبيقور الطبيعية البراعة البيئة المنصمنة في هذه النظرية عند قولها أو إثباتها أن للذهن أو الروح تكون هي أيضا من كتلة من الذرات. ويرهان أبيقور البسيط على ذلك أن الروح بما أنها قادرة على تحريك البدن فلا يمكن لنا أن نتصور أن شيئا غير مادي يمكن أن يؤثر فيما هو مادي. فمن البدهي بالنسبة له أن المادة وحدها يمكنها أن تحرك المادة وعلى هذا فلا بد أن تكون الروح مادية. أما كيف تعمل الروح فهذا ليس بالأمر البسيط وصله. فلا بد له بالطبع أن يبين أن الدوافع للحركة بل وحتى الأفكار هي جميعا وعلى نحو ما متكونة من الذرات. ومن هذا يستخلص النتيجة التي تقرر أنه حيث أن جميع الأشياء مجموعات من الذرات في حركة متصلة فإن بدخلها إذن أعداد قليلة من الذرات التي تنقلت محكرة لتطوير بعيدا عن كل شيء من الأشياء. وعندما يحدث ذلك فإنها تصطدم بالمستقبلات الحسية في البدن ويتلقاها الكيان العضوي على نحو يستبقى الخصائص الطبيعية لكثافتها أو بدنها السابق. وفي الجزء العقلي من الروح هناك تراكب من ذرات دقيقة تعكس الصور جيدة وذاهبا بين نفسها بسرعة فائقة ومن ثم يكون التفكير.

والذي يمرض لنا هذا هو الغياب الشبه كامل لما قد يمكن للمرء أن يعتبره حرية حقيقية. ونحن نذكر أن أفلاطون قد وصف الروح على أنها كيان محرك لذاته. وهو بهذا يتجاهل السؤال عن المصدر التي تستمد فيه الروح طاقتها لتعمل تأثيرها في البدن وهو يحقق هذا التجاهل باستخدام التشبيه الذي يقرر ارتباط الصور بالمرنوعات مستبقيا مع ذلك كل مبادرة للحركة للروح نفسها. ومثل هذا التفكير يعارض بالطبع مع المبدأ الرئيسي لتفكير أبيقور الذي يقرر أن لا شيء يمكن أن يخرج من لا شيء. فمفهوم أفلاطون للحرية يعنى أن شيئا ما يخرج من لا شيء. ومثل هذا مرفوض بالنسبة لفكر الأبيقوريين رفض الرواقيين لنظريتهم في انحرافات الذرة. فالإبيقوريون على يقين أن ليس هناك شيء يمكن أن يحرك ذاته. فالأشياء كلها هي بالفعل في حركة. وليس هناك في أى موضع محرك يبادر بالحركة والقفل وليس هناك الاتصادمات.

والواقع إن ما أقترحه أبيقور على أنه دليل كاف على سبب التغير للكثير القائم في الكون. وهو قدره للعجة على تمييز خروفيها الصغير. لا يمكن أن يكون تقديرا للحرية بل للمشوائية والمصادفة RANDOMNESS. فليست للحياة ظاهرة قادرة على أن تبدأ ذاتها كما هي عند أفلاطون

وليست تعبيراً عن غائية الماديه كما هي عند أرسطو . فالحياء بالنسبة لأبيقور هي مصادفة وحادث . ولقد كان من الضروري بالنسبة لأفلاطون السيطرة على التغير أما بالنسبة لأبيقور فليس هناك ما يعلو عن المشاورية ، فمادام انحراف الذرات يمكن أن يأتي في أي لحظة ومن أي زاوية وبدون أية علة فليس هناك إذن إمكانية لأي تنبؤ . وهذا يعنى أن المعرفة بالنسبة لأبيقور تنفد فاعليتها . فأفلاطون يعتقد أن المعرفة يمكن أن تحمينا من التغير . أما أبيقور فيعلمنا أن المعرفة هي معرفة فقط بالتغير . ومع ذلك فللمعرفة عند أبيقور وظيفة ومراساة وتعزية . فعلى الرغم من أن الفلسفة لا يمكن أن تجعل الروح خالده فإنها تستطيع أن تشفيها من الخوف . وهو يرى في الحقيقة أن هذا هو المهمة الرئيسية للفلسفة ، ويقول أبيقور : « فكما أن الدواء لا فائدة له إذا لم يطرد الداء من أمراض البدن فكذلك الفلسفة لا فائدة منها إذا لم تطرد الألم والحذاب من الذهن » (٥) .

ولكن ماهذا الذى يذهب إليه ؟ لقد أشرنا إلى الفوضى الاجتماعيه فى عصرأبيقور . ولقد شاهد هو حوله فى كل مكان الرجال والنساء يصيبهم الفزع والرعب ولستمطاع أن يبين أن مصدره الرئيسى هو سره خطأ فهمهم لطبيعة الموت . وقد نشأت أخطائهم وتصوراتهم الخاطئة وتمت بطرق متعددة . فلقد تملكهم خرافة أن الروح غير مادية وأنها لذلك لا تقف مع البدن وكان هذا من تعاليم أفلاطون . وعلى ذلك اعتقدوا أنهم إذا ماتوا فسيكونوا عرضه لأنواع من العقاب من الآلهة نتيجة لما ارتكبه من أعمال سيئة . أو أنهم اعتقدوا أنهم سيولدون من جديد فى لون من الحياه لا يريدونه ولا يرضون عنه . وقد تمت هذه المخاوف من نوع من التفكير الذى افترض أن طبيعة الأشياء ذات نظام خاص جوهرى يجعلنا مسؤولين عن أفعالنا وبذلك علينا أن ندفع ثمن ما نجترحه من كبائر . أما عالم أبيقور فهو عالم لا يمكن أن يكون فيه آلهة نطمعهم ولا نظام كلى شامل علينا أن نلتزم به . فالحياء لا توجد لسبب ولكنها عارضه . كما أنها لا تستهدف غاية ما وليس لها خالق تدين له بالوجود . وعلاوة على ذلك فإن الحياه كما ظهرت مصادفة بلا علة أو سبب لها فإنها كذلك ستختفى دون أية بقية أو أثر باق على أى شيء آخر . ومادامت الروح مثل البدن مادية فإنها لن تحيا بعد موت البدن . أما ذراتها الحقيقية فستجدد فى الهراء مثل الدخان . فما الداعى إذن أو السبب فى أى خوف ؟

ولكن الخوف من العقاب على ما ارتكبه المرء من جرائم ليس هو السبب الوحيد للخوف من الموت . فالموت ينتظر إليه أيضا على أنه أشبه بلص يأتي عندما يأتي ليلتزع من قبضتنا كل ما هو لذيق وطيب . ويعالج أبيقور هذه المشكله على نحو أكثر تعقيدا ودقة وأقل مباشرة . فهو يشير إلى أننا

مادامنا لا نستطيع أن نتنبأ بالمستقبل فالأولى بنا ألا نتطلع أبداً إلى مصدر سرورنا وإذتنا. فكل من يفعل ذلك معرض لأن لا تحقق له هذه الرغبة ويصبح محبطاً في مسيرة حياته. فكل ما نأمل فيه من المستقبل معرض للتهديد الدائم من التغير والموت. ولهذا تكون كل آمالنا مزروجة بالتلق. وإذا ربطنا أنفسنا بمستقبل غير مأمون فإننا نجعل حياتنا في الحاضر بائسة شقية .

وفي هذا التحليل للخوف والشقاء الذي يعيشه الناس في كل مكان تتجدى لنا صورة كاملة قوية لمفهوم أبيقور للموت. وللاحظ أنه لا يحاول أن يقتنع الناس أنه من الممكن تجنب الموت بل يقرر لهم أنه قد يأتي في أية لحظة ليسرق كل أمل لنا. فأبيقور على العكس يؤكد ويبرز قوة الموت التي لا تسارم. ونستطيع أن نتبين من نظريته في الطبيعة إن عامل الموت هو ببساطة اللذات الذي لا مفر منه للذرات. وعامل الموت ليس شيئا خارجيا عن المادة يوجهها في هذا الاتجاه أو ذاك ولكنه هو نفس طبيعة المادة ذاتها. وهو ليس مجرد عامل قوى ولكنه من الجوهرية بحيث لا يمكن أن تسيطر عليه أى نوع من الحرية أو المعرفة.

فالحرية ليست إلا العشوائية والذهن لا يدركب إلا من المادة. والحقيقة أن رغبتنا نفسها في الارتفاع عن المصادفة والعارض هي علة شقائنا وذلك لأنها رغبة تنشأ عن عجزنا أمام قوة الموت وتؤكد لنا هذا العجز. وهي تدفعنا لأن ندخل معركة لا يمكن إلا أن نخسرها. ويرى أبيقور أن هذا الفزع القائم في نفوس معاصريه والذي يراهم يحيون به إنما يجعل حياتهم وكأنها ليست حياة، فهي في الواقع نوع من الموت الحى الذى وصفناه بأنه الحزن.

ولاشك أن لدى إبيقور علاج لهذا الحزن. فلهذه طريقته. لأن يقود الاحياء إلى الحياة مرة أخرى وذلك بأن يطالبهم باستبعاد الرغبة والتخلص منها. وهو يطالب الناس بذلك مرارا لأن الرغبة هي التي تلتق بنا تحت رحمة المستقبل وما يخفيه لنا من خيبة أمل وإحباط. فعليك ألا تلتق بما لك من وضع إلى العشوائية قلن نتجح، وعليك أن تكرك الموت بمثلك مستقبلك وعش أنت في الحاضر. ومع ذلك فليدنا أن نتذكر أن أبيقور لا ينصح بالتخفى والاستسلام راضيا بأن يندى المرء إلى الحزن والحال السىء. فهو في الحقيقة يعد المرء بأنه سيستمر بلذة إيجابية من اخماد اللذة. ويمير عن ذلك بنصيحة جديرة به وبمذهبه قائلا: «إذا أردت أن تجعل بيتروكلس Pythocles غنيا فلا تصله مالا ولكن علمه أن يقتل من رغبته (١) .

ويطلق أبيقور هذا المبدأ حتى على أصعب الظروف الانسانية. فعندما يكون المرء في أشد أحوال الحاجة كما في الجوع أو المرض أو الالم الشديد كأن يكون خاضعا لأقوى أنواع التعذيب فليس هناك ما يمنعه أبدا من تذكر لحظات اللذة والمتعة السابقة ليريح نفسه بذلك. فليس هناك في الشقاء العاصر ما يمكن أن يفوق في قدره ما هو مخزن في الذاكرة من متع الماضي إذا كان المرء قد عاش حياة طيبة حقا.

ولكن كيف يعيش المرء حياة طيبة وكيف يمكن إخماد وإطفاء الرغبة. يجيبنا أبيقور على ذلك قائلا: بأن يعيش المرء ببساطته وبأن يستجيب للاحتياجات المباشرة للبدن. ولاشك أن هذا المجال هو الذي أدى إلى أكثر أنواع سوء الفهم لمذهبه. فهو يكتب قائلا: إن بداية وأصل كل خير هو لذائذ المعدة بل وحتى الحكمة والثقافة يجب أن ترد لذلك (٧).

وهو لا يعنى بذلك أن يتختم المرء نفسه أو أن يسعى وراء كل أطايب الطعام. بل هو يعنى على العكس تماما أن يقضى للمرء بأقرب وسيلة على الشهية للطعام والعطش للماء. فإذا ما تخلص المرء من هذه الاحتياجات الجوهرية فقد يستطع المرء أن يناقش زيرس نفسه في السعادة، (٨).

ويفرق أبيقور بين الرغبات الطبيعية والضرورية وبين الرغبات التي قد تكون طبيعية ولكنها ليست ضرورية. ويقع الجنس في النوع الثاني من الرغبات. فهو رغبة طبيعية ولكنه ليس ضروريا. أما الجوع والعطش فهما وحدهما الرغبات الطبيعية الضرورية. وقد تمتع أبيقور بالجنس بل وفيما يبدو كان يتمتع متكررا ولكنه يحذر الآخرين من اعتباره ضروريا أو مفروضا. فهو يقول: «إن ملذات الحب لم تفلد للرجل أبدا وقد يكون محظوظا إذا لم تسبب له أى ضرر» (٩). أما عن الرغبات مثل الرغبة في النجاح فهو يعتبرها لا ضرورية ولا طبيعية ولكنها، وببساطة، ترجع إلى خيال باطل لا جدوى منه، (١٠). فليحذر المرء من الطموح ومن السعى وراء أهداف كبيرة، فلا شيء يقنع الرجل الذي لا يقنعه القليل، (١١).

وهكذا إذن يكتمل لنا عرض جوهر تفكير أبيقور. فالموت لا مفر منه وهو تشتت لا يمكن ترقمه للذرات التي التحمت بالصدفة لتتصنع الحياة. والحياة في جوهر طبيعتها ظاهرة منقطع غير متصله. وليس ثمة قوانين تؤدى إلى ظهورها. وليس لها أثر باقى على ما يليها من ككل المادة. فقد جاءت بلا سابقة وسوف تفتى بلا بقيه. وحيث أن الذهن هو أيضا مادي فهو بذلك خاضع للصدفة والمشوائية وليس هناك أمل للسيطرة من خلال المعرفة. فلن تغير المعرفة شيئا. وهى لا تستطيع إلا

أن تعطينا صورة دقيقة عن طبيعة الأشياء وذلك نفيدنا فى إراحتنا. بل فى الحقيقية إن النهم الصحيح لأن الموت لا مهرب منه ولا يمكن تجنبه ومعرفة أنه لا يمكن التنبؤ بوصوله قد يكون فيه لذة ايجابية لنا. ولكن إلى أى إتصال يمكن أن نأخذ إليه الانفصال الذى يحدثه الموت ؟ وكيف يمكن أن نبلغ معنى أكبر وأعلى بحيث يشمل ويقطى الانفصال الذى لا معنى له. ولقد رأينا أن ليس عند أبيقور إلا صورة واحدة مطلقة من الاتصال وهى اتصال الذرات. ولكننا عرفنا أيضا أنها تتحرف وأنها غير زمنية وأنها فى حركة متصلة دائمة. وهكذا فإن أبيقور يطلب منا أن نترك للموت أن يمتلك مستقبلنا أى أنه يطلب منا أن نعلم فى الحقيقة أن نقبل طبيعتنا الذرية. فهو يطلب أن لا نحاول أن نرتفع على التغير بل أن نستمسك له وأن لا نحاول أن نكون أحرارا بل أن نقبل بالصدفة والمشوائية وعليك أن ألا تقم سعادتك على زمانيه المستقبل غير المضمون بل أن تطلق نفسك للتدفق الأبدى للمادة .

وفى مواجهة الموت على أنه تشكك للمادة فإن برد على ذلك بأن يرمى فى النفس نوع فريد من الاغفال الرزين Serene disregard. فمادامت عشوائية الموت أقوى من أى عامل تمتلكه ، فلنغفله إذن ولا نلقى بانتباهنا إلى آثاره بل نصرف بدلا من ذلك إلى ما يسبق الموت أى الحركة الأبدية للكون. فلا تنصارع مع الزمن، وعش مجهولا. ووجه همك فقط إلى الوظائف الأولية فى وجودك: العيش والهجر. ففيها تكون أقرب ما يكون من وجودك المادى.

ولقد رأينا بوضوح أن أبيقور لا ينصح بنوع من الدخلى Resignation فهو يعتقد أنه لا يتقود الأحياء إلى حال من الظلمة وانعدام الفكر بل إلى تجربة لكبر للحياة. ويقول: « من كانت حاجته للغد هى أقل القليل فإنه هو الذى يمضى بفرح كبير لاستقبال الغد(١٢) . والواقع أن كتاباته تكشف عن فرح واستبشار لا تخطؤه الأذن. وتكصل لنا من هذه الكتابات صوره رجل يجد سرورا وثقة كبيرين فى صحبة أصدقائه وكفاية حقيقته. وقد تكون أشادته ومنحه للزائد للصداقة هى النعمة التى يتوج بها فلسفته. فإذا ما قضينا الحد الأدنى من احتياجاتنا وخلصنا أنفسنا من الخوف والجشع وغيرهما من ثمار الجهل فإنا نصبح حبيذا أحرارا لأن نتقاسم ما نملك مع أصدقائنا. وهنا يبرز ويؤكد خاصة على الحوار والحديث بين الأصدقاء. ومع ذلك فإنا نرى فى مدح أبيقور للصداقة جانباً غير متع بما فيه الكفاية، وذلك على الأقل فى السياق العام لفلسفته. فإنه من الصعب أن نصور حوارا وحديثا لا يقال فيه شيئا ذو مغزى أو دلالة على المستقبل. فهو يرى أن الحكيم من يستطيع أن يبنى من نفسه كل اهتمام بما هأت.وعند ذلك فماذا يكون فى الحوار ألا تبادل للكتابات والحديث فى

المواضيع التافهة ؟ وماذا تعنى الصداقة إن لم يكن لها دلالة وتعلق بالمستقبل ؟ وماهى هذه الصداقة التى لا يكون لها تأثير يغير ويحول مجرى حياة المرء ؟ ولتقارنها إذن بحوار سقراط حيث كان المطلوب ليس هو مجرد قضاء الوقت باغفال البيروقرى بل التغيير والتحوير فى نفوس الأصدقاء .

ومع ذلك فإن لدينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد اعتمادا على شذرات متفرقة عن حياة أبيقور أنه لم يكن هو نفسه يحيا بمثل هذا الاغفال DISREGARD . بل إننا نستطيع فى الحقيقة ان نستنتج أنه كان صديقا يمتاز به الأصدقاء قد أثرت حياته فى العديد من الأصدقاء وأحدثت فيها تغييرا وتحويرا . فإذا كان هذا صحيحا فلا بد لنا أن نستنتج أيضا أنه لم يستمد تصميم حياته من فلسفته . فإن هذا النوع من الاغفال الذى يجب أن يكون الاجابة الصحيحة على الموت عندما ننظر إليه على أنه مجرد تشلت عشوائى هو أمر فى الحقيقة يتعارض مع الصداقة . فهذه النظرة للموت تحدث فى الشخص نوعا من الانفصال والتجرد الذى يمزى المرء عن كل ماله قيمة فى الوجود الإنسانى .

وتستطيع الآن أن نلتفت إلى النظرية العلمية الحديثة التى سبق أبيقور إلى كثير من جوانبها على نحو مثير للالتفات ، وأن ننسأل إذا كان ماتمثلة هذه النظرية من فهم أكثر تعقيدا وتطورا لطبيعة الحياة والموت تمثل أيضا تقدما على الإغفال الفلسفى الذى أوصى به أبيقور .

وقبل أن نبدأ علينا أولا أن ندين فارقا جوهريا بينه وبين المنظرين العلميين المحدثين . فأبيقور لم يشغل بالفلسفة من اهتمام مجرد بالعق بل نتيجة لرغبته فى طرد عذابات الذهن والتخلص منها . ولما كان الخوف من الموت أحد الأسباب الرئيسية للعذاب الذهنى فإن تطوير مفهوم للموت كان أمرا ذو دلالة وظيفية لفلسفته . اما النظرية العلمية المحدثه فإنها إذا اهتمت بالأم الذهن فليس ذلك على أنها تريد أن تشفيها بل كواحدة من المظاهر العديدة التى يتوجب دراستها أى دون أن تكون هذه الدراسة لأى سبب آخر الا فهمها .

ولهذا السبب فاننا لانجد إلا كتابات قليلة عن الموت بما هو كذلك مما يمكن أن يعد كتابات علمية . وبدلا من أن نتمتع هذه الكتابات فاننا سنقارب النتاج العلمى طارحين عليه المشككة التى تبدت فى كتابات أبيقور عندما حاول أن يجد مكانا فى تفسيره للكون لمفاهيم وتصورات الحياة والموت . وعلى وجه الخصوص سنحاول أن ننظر فى مقدرة النظرية العلمية على أن تراجعه المشوائية أو الظفائية التى تميز الحياة عـ غيرها من المظاهر الطبيعية . وعند ذلك ننسأل ماهى النتائج المتحصلة عن هذا فى فهم الموت وفى تكوين الاستجابة لما يهدد للحياة من انفصال .

ومن الواضح أن علينا أن نبدأ بالبيولوجى الذى هو علم الحياة، والبحث فى البيولوجى قديم يرجع إلى أرسطو نفسه الذى أمضى وقتاً طويلاً من حياته يجمع ويصنف نماذج من الحياة النباتية والحيوانية. ونستطيع من كتاباته الباقية أن نعرف أنه حدد وميز حوالى ٥٤٠ نوعاً من الحيوانات وأنه درس الكثير منها بالتفصيل وملاحظة سلوكها.. ولكن علم الحياة لم يصبح مجهوداً جمعياً راسماً ولم يطور منهجية خاصة فى البحث إلا فى القرن التاسع عشر.

وفى هذا القرن أصبح أبرز اهتمام للبيولوجيين هو متابعة ما سموه : سر الحياة ، وهو موضوع آثار التأمل البيولوجى منذ عصر النهضة. وقد كان العلماء مقتنعين أن مبدأ الحياة وما يمثل جوهراً أمر يمكن كشفه عن طريق البحث العلمى.

ومن المدارس الفكرية التى كان لها تأثير واسع على هذه المناقشة مدرسة تبنت المذهب الذى يطلق عليه عادة ، الميكانيكى ،. وتقول النظرية فى هذا المذهب أن كل حدث حى أو غير حى يقع فى سياق عِلّى. ولا بد أن ينظر إلى كل حدث على أنه أثر مباشر لما سبقه مباشرة وأنه علة لما يليه. وليس هناك أى استثناء فى هذه النظرة لأى حدث. وليس هذا الفهم إلا الأبيقوريه دون الانحرافات التى تقول بها فى الذرات.

ركان الميكانيكيون مشبكون فى جدل مع من يسمون بالحيويين Vitalists حول هذا الموضوع. والحيوية مصطلح يشير على نحو عام إلى عدد كبير من الحلول لمشكلة اكتشاف الصلة والاتصال بين الحياة وبين بيئتها الطبيعية. ولكن هذه الحلول كانت تتضمن القول بجواهر فريدة أو بمبادئ للسلوك أو تركيب غالى ينكر بأرسطو وأى شيء آخر غير الميكانيكية المباشرة. وقد نشأ صراع كلاسيكى قديم بين الحيويين والميكانيكيين منذ القرن السابع عشر عندما اكتشف العالم انطون فان ليريو ونهوك Anton Van Leeuwenhook الحى المتوى للذكر Spermatozoa. وعندما عجز الميكانيكيون أن يجدوا تفسيراً لظهور هذه الكتلة الدقيقة من المادة لتصبح كائناً نامحاً يبلغ حجمه آلاف السرات حجمها الأصلى فقد رضوا بأن يستلجوا أن الكائن النامح يوجد بالفعل، وإن كان ذلك بالطبع على نحو مصغر، داخل جسم السهرماتوزوا. وكانوا يشيرون إلى هذا الكائن المصغر باسم Iomunculus (القرم) .

وقد ظل علماء علم الحياة يؤمنون طوال قرن من الزمان تقريباً بهذه النظرية حتى أنهم اقتنعوا أنفسهم أنهم يستطيعون رؤية هذا القرّم من خلال الميكروسكوب وهو جائئ مقع فى نسيج

الحيوان المنوى، ولكن ظلت هناك بالطبع المشكلة المحيرة لتفسير أين تكون الأجيال المتنبلة . والفريب أن بعض الميكانيكيين لم يخشوا أن يقرروا أن في كل كائن قزمى لابد أن تكون هناك خلايا تناسلية صغيرة تحتوي هي أيضا على أقزام أصغر وهذه الأقزام .. وهكذا.

وقد سابر أفكار الميكانيكيين اتجاه آخر للحيويين الذين وجدوا أن الاكتشافات الجديدة في علم الأجنة من الأسر أن تتفق مع نظريتهم حول الحياة. فقد أصروا على ما ثبتت صحته بعد ذلك بالملاحظة عن طريق ميكروسكوبات أكثر تطورا من أن المراحل الأولى للجنين لا تكشف عن وجود المنود من الأعضاء وأجزاء الجسم. ولذلك يرون أن من المعقول أن نقول أن هذه الأعضاء لم يكن لها أن تتطور مالم يكن هناك مبدأ يقودها ويوجهها نحو غاية أو نهاية مقدرة مسبقا. ولكن كما أن محاولات الميكانيكيين الأولى لتفسير ما كشف عنه تطور علم الأجنة من حقائق قد تداعت وانتهدت إلى تفسير عقيم فكذلك بالمثل، أسقطت محاولات للحيويين تماما بنتائج علم الوراثة الجزيئية الحديث Genetics. وعلى حين أن التفكير الميكانيكى مازال مع شيء من التطوير مقبولا لدى بعض المنظرين العلميين فإن الاتجاه الحبرى قد أخذت تماما. فالحيويين لم يستطعوا أن يعزلوا أى جواهر أو عمليات يمكن أن تعتبر ممثلة للحياة نفسها كما أن حلولهم الأخرى قد ثبت أنها غير مناسبة أو غير كافية لتفسير الحقائق أو قد تم إثبات خطئها وزيفها.

ولكن هذا لا يعنى أن كل الأسرار للغامضة لظاهرة الحياة قد كشفت. فمازال هناك الكثير منها الذى يحير المنظرين المحدثين.

فلننظر مثلا إلى حالة ما يسمى *Slime mold* الفطر الغروي. ففي أحد أنواعها نجد أن كل بـ *Spore* على حدة في الفطر يحيا كأميبات *Amoebas* في مستعمرات تضم كائنات متشابهة تماما ومع ذلك يوجد كل منها ككائن فرد متميز. وهذه الأفراد ذات الخلية الواحدة تستجيب إلى ... منه مازلتا لم نفهمه وإذا بها تبدأ في التحرك نحو المركز متجمعة في كتل بها من ١٠,٠٠٠ إلى ٥٠,٠٠٠ فرد آخر. وهذه الكتلة المتجمعة والتي أصبحت واضحة للعين المجردة يكون لها مظهر دودة مشمرة *Stubby* وتتحرك إلى مكان أكثر جفافا ويحدث فيها تغيير ملحوظ. فالخلايا المفردة تقوم بواحدة من وظائف ثلاثة وفقا لمكانها ومرجعها من الكتلة. فالطبقة السفلى تتشكل على شكل قوس يمسك بالمستعمرة ثابتة في مكانها وتتجمع خلايا أخرى على شكل ساق تحمل كتلة دائرية تهاجر نحوها بقية الكيانات بحيث تكون كيبسا في بـ ما يلبث أن ينفجر وينطلق منه الآف البوغات التى تطير في الهواء. وليس كل بـ إلا كائن مفرد قد جف وتصلب ومع ذلك فكل منها قد احتفظ بقدرة البيولوجية على أن يعيد تكاثر نفسه ليكون مستعمرة جديدة.

والأمر الفريد السلف للظن في سلوك الفطر الغروي ليس في اعتقده فهو في الحقيقة واحد من أكثر أفراد جنسه بساطة ولكن الفريد هو أن كل خلية يمكنها أن تؤدي ثلاثة وظائف مختلفة تماماً وذلك على نحو يجعلها تبدو وكأنها مجرد عمليات ميكانيكية. وعلاوة على ذلك فإن أي واحدة من الخلايا يمكن أن تقوم بأي واحدة من الوظائف الثلاثة وذلك حسب علاقتها بالخلايا الأخرى. فبعضها يصبح قاعدة البوغ لمجرد أنه في قاع المستعمرة من الكائنات المفردة.

وقد يكون من الممكن التوصل إلى تفسير ميكانيكي مناسب لهذه الظواهر ولكن المهم أن نفهم المشكلة التي تثيرها مشكلة من هذا النوع. فالحياة في هذه الحالة تحتاج إلى أن توصف بوصف يختلف تماماً عما يوصف به غير للحياة. ولهذا فهي تقع خارج مجال البحث العلمي وتظل غير مفهومه بالنسبة للمنظر العلمي.

فسلوك الكائن العضوي من أمثال النمل الغروي - وهناك ما لا يحصر له من النماذج له - هو في الحقيقة ظاهرة شاذة Anomaly. وذلك بمعنى أنها ظاهرة لا تتفق مع أي قانون معروف للسلوك. والنظرية العلمية لا تستطيع أن تقبل أو تحتمل بالشذوذ. والسبب في ذلك أن كل تفسير يستهدف بيان الاستمرار والدوام أو عدم التغير في تسلسل الأحداث : فالاستراتيجية الأساسية للعلم في تحليله للظواهر أن يخلص من المتغيرات وأن يطاردها. فكل قانون من قوانين علم الطبيعة مثله مثل كل تطوير أو صياغة رياضية يحدد ويخصص علاقة غير متغيرة، (١٤) - فإذا ما طرأت ظاهرة ليس لها علة واضحة يمكن تمييزها أو تأثير محدد فإن هذا يعني أن شيئاً متغيراً لا يحتمل قد واجه تحليلنا. وقد يعني هذا اضطراب عميق في النظرية القائمة - مما قد يتطلب تغييراً واسعاً في المعرفة أو يتطلب مراجعة للقوانين الأساسية نفسها. ومثل هذه المتغيرات أو الظواهر الشاذة هي التي انتهت مثلاً نظرية بطليموس الفلكية أو فيزياء نيوتن (١٥) . وفي العقود الأخيرة حذر الباحثون العاملون في مجال الإدراك فوق الحسي Extrasensory والتحرك النفسي Psycho kinesis من الخطر الذي يكمن في أبحاثهم للنظرية القائمة (١٦) . ويعني آخر فإن المشكلة التي تراجعتها في مناقشة طبيعة الحياة والموت هي مدى التماسك والترابط المنطقي في المعرفة العلمية.

فما يعني هذا ليس حقيقة أن الحياة والموت لا يمكن تفسيرها إلا بعملية غير مادية ولكن الذي يهمني هنا هو حقيقة أن الحياة والموت لها من الصفات ما يجعلهما يتأيدان على كل تفسير. فالحياة ظاهرة، والواضح أن الواضح أن لها طابع يجعلها علة ذاتها Self Causing مما لا يتطلب وجرد علة سابقة عليها. وكذلك الموت ظاهرة شاذة لأنه يجلب شيئاً ما إلى ختام لا يترك بقية وعلى ذلك فهو حدث ليس له ما يعقبه أو يأتي بعده.

ولم يكن العلماء على غير وعى بهذه الأشكالية ولم يفتقروا صامتين أمامها. وسننظر بإيجاز في محارلاتين هامتين للمحافظة على التماسك والترابط المنطقي للمعرفة العلمية دون الاضطرار إلى إنكار أو تجاهل الخصائص الملحوظة للكائنات الحية.

وأول هذه المحارلات هي نظرة متولدة من النظرية الحيوية وقد ظهرت أخيراً تحت اسم البيولوجيا العضوانية Organicism أو العضوية Organismic. ففي حالة الفطر الفروي مثلاً يرى أصحاب هذه النظرية أنه يجب الاهتمام بالنظر في تنظيم المستعمرة، واعتبار أنها تستهدف هدف الكيان العضوي كله مما لا يمكن لأى جزء منه أن يحققه. ويمكن القول إذن أن المنظومة كلها وكأنها تعمل الأوامر المناسبة لكل خلية من الخلايا. ولا معنى هذا أن المنظومة تعمل شيئاً ما ولكن هذا طريقه لوصف ما تفعله الكائنات المفردة في الكتلة التي تكون المجموعه. فالنظم إذن المعتمد من المنظومه هو تصور يمكن استخدامه لتكريز الانتباه على قوالب السلوك ولا يمكن حتى أن يستخدم كتنفسير. بمعنى أن كل بورغ فرد في الفطر لا يسلك هذا السلوك لأنه عضو في نظام، بل الحقيقة أن سلوكه هذا السلوك هو تنظيمه العضوي نفسه.

ويلبى بنا هذا إلى نتيجة متواضعة تجعلنا نقول أن البيولوجيا العضوانية هي مجرد سبيل البيولوجيين في الاحتفاظ بمجالهم العلمى متميزاً ومفترقاً عن بقية مجالات العلم مثل الكيمياء أو علم الطبعة حيث لا يصبح لهذا المفهوم للتنظيم العضوي أى فائدة أو نفع. وينفى مورتون بككر Morton Bockner في دفاعه عن البيولوجيا العضوانية أن تكون ونظية البيولوجى أن تصف العالم كما هو فى الواقع، وهو يقبل التقيد الذى فرضه إيمانويل كانت قبل ذلك بقرونين تقريباً على التفكير النقدي. فكانت يقول أن العقل النقدي لا يمكن له أن يعرف الموضوع كما هو فى ذاته، وعلى ذلك فإن العقل لا يدرك مباشرة عن طريق المعرفة بل ينظم تفكيره على نحو يمكن له معه أن يشكل المعرفة وأن يستخلصها من الإدراكات الحسية غير المنظمة فى العالم. فيكر يعرض علينا أن هناك «نحو بيولوجى للتفكير، وهذا لا ينظم إدراكات الحسية على نحو له مكانة أعلى أو أفضل، ولكنه بالتأكيد على نحو متميز متفرد. ومعنى آخر فإن الفكر البيولوجى ليس مناقضاً أو معارضاً لفروع العلم الأخرى ولكن المسألة أن البيولوجيين لهم من الاهتمامات والصورات مما ينتج به أو يستخدمه بقية العلماء. وهو يختلف مناقشته موضعاً أن ذلك، «لأن الكل يحدد الجزء، أو فى صياغة أخرى يقول أن تصور الكل يحدد تصور ومفهوم الجزء» (١٧).

وتفدينا تعليقات بكثر في جانب هام من الموضوع. فهي تحذرننا من أن نتوقع أن نكتشف عدد البيولوجيين هذا الذي رجحنا إليهم أولا لمعرفة أى مامى الحياة وما هو الموت. فما نستطيع أن نتعلم منهم هو أين تقوم تصورات «الحياة» و «الموت» في الحديث الأكاديمى. فهو يؤكد أن شذوذ الحياة والموت ليس شذوذاً فى الواقع والحقيقة إلا فى داخل سياق حديثنا العلمى. فإذا كانت تطورات الحياة والموت لا تتدرج ولا تتكامل فى سياق حديثنا العلمى فليس لنا مع ذلك أن نفترض أن ظواهر مثل الحياة أو الموت غير قائمة بل علينا أن ندرك أن علينا عندما نتحدث عنهما أن يكون ذلك خارج حدود هذا النمط من الحديث العلمى.

ويكون السؤال حينئذ هو هل يمكن لتصورات الحياة والموت أن يستوعبها نحو اللغة العلمية دون أن يشوه أو يفسد شرعيتها الأساسية. ويفضى بنا هذا إلى محاولتنا الثانية لتبيان كيف يمكن أن تفسر على نحو لا يتعارض مع تفسيرنا للظواهر غير الحيه. وقد نستطيع أن نعتبر هذه المحاولة على إنها امتداد للتفكير الآتى (الميكانيزم) ولكن بعد أن تغير تغيراً كبيراً. وبهذا قد نستطيع أن نسميها نظرية آليه معطورة أو متقدمة. ومن بين القائلين بهذه النظرة نجد عدداً من أكبر المنظرين لهذا القرن.

ولا يكرر أولئك المنظرين للآلية المعطورة النسبة الكبيرة لعدم الاحتمال المرتبطة بظهور الحياة فى الكون. وقد حسب احدهم الاحتمال الاحصائى لهذه القفزة من الجزء غير الحيه إلى أول وحدة من المادة الحيه التى حدثت نتيجة للتغير Change، فقرر أنها تقريبا تبلغ ٣٠٨٧٥٩١٠ (عشرة أس ثلاثة مليون وسبعة وثمانون ألف وتسعة وخمسين). ولو أننا سجلنا هذا الرقم كاملاً لاحتجنا من الأصفار ما لا يستطيع أن يستوعبه مثل هذا الكتاب الذى بين أيدينا. وسيصبح هذا الرقم أكثر كبراً واتساعاً لو أننا تساءلنا عن الاحتمال الاحصائى لظهور عقل مثل عقل أرسطو بالصدفة. ومثل هذا التخمين الكونى يقصده فى أغلب الأحيان مجرد تبيان أن احتمالا على هذه الدرجة من الضلولة يكاد يكون مساوياً للاستحالة مما يردنا إلى القول بأنه لا بد أن يكون للحياة مصدراً غير مادى. ولما مضطرين على أية حال إلى أن نستخلص مثل هذه النتيجة ولكن علينا على الأقل أن نسال هذا المنظر السادس المتطور للآلية كيف يمكن أن نفسر مثل هذا اليمد عن الاحتمال دون أن نلجأ ونمنظر إلى القول بأنه ليس إلا شذوذاً بالمعنى التام.

ولدينا مثل هذا المفكر الذى نطلع إليه فى العالم الفيزيائى الكبير اروين شرودنجر Erwin Schorodinger الذى قال أن مثل هذا التقدر من عدم الاحتمال الذى يعجز العقل عن تصويره والذى

تمثله هذه الأرقام ، يمكن أن يعد بسهولة أكثر الحقائق إثارة للاهتمام التي كشف عنها العلم في أيامنا هذه . (١٩) .

وكتاب شروينجر الأسر حول هذا الموضوع موجه للسؤال الدالي ، كيف يمكن للحدثات في المكان والزمان التي تحدث في الحدود المكانية لكائن حي أن تفسر بعملي الفيزياء والكيمياء (٢٠) .

وهو يبدأ أولاً بأن يقرر أن « قوانين الفيزياء والكيمياء هي قوانين احصائية خالصة (٢١) . وعندما نتحدث عن أصغر العناصر التي استطاع الفيزيائيون أن يعرفوها فلا بد لنا أن نفكر في حدود الاحتمالات . ويرجع السبب في ذلك إلى بعض المفاجآت الغريبة التي ظهرت من دراسة الذرة في العقود الأولى من هذا القرن . فقد أكتشف أولاً أن الذرة ليست هي أصغر وحدات المادة كما كان يفترض الفلاسفة اليونانيون ولكنها تركيب معقد يتكون من جزيئات أصغر بكثير مما يمكن تصديقه . والذرات نفسها هي أساساً من الصغر حتى لو أننا وضعنا علامات على كل جزيئات الماء (المتكون من ذرات عديدة) والموضوع في كوب ثم وزعناه في محيطات الأرض فلنا مع ذلك أن نتوقع أن نجد ١٠٠ مائة من هذه الجزيئات التي تعمل العلامات في أى كوب من الماء نأخذ من أى مكان في البهار السبع (٢٢) ولكن كم هي أصغر النويات Nucleus والالكترونات التي تضمها الذرة ؟ وإذا أردنا أن نستخدم تشبيهها آخر قلنا أن نتصور برفقائه قد كبرت وتمددت حتى بلغت حجم الأرض . وعدد ذاك فإن الذرات التي تتكون منها البرنقائه لن تبلغ الواحدة منها حجم حبة الكرز . وظل اللواة في الذرة التي في حجم حبة الكرز غير مرئية بالعين المجردة ولكن لو أننا كبرنا الذرة حتى تصبح في حجم قبة كاتدرائية القديس بطرس في روما وعدد ذلك فإن اللواة يكون لها تقريبا حجم ذرة الملح أما الالكترونون فلن يكون أكبر من ذرات تراب يدور حول اللواة بسرعة الضوء (٢٣) .

ولا يكاد هذا يمثل بالطبع ذلك الجوهر Substance الجامد الذي ظن الفيزيائيون أنهم سيكشفوه . أما بالنسبة للمكان الكبير الفارغ في داخل الذرة فإن هذا يعطي المادة طابعاً أكثر إسماعانياً في اللاجوهية . وهناك فرق ذلك مفاجئات أخرى . فالذرة تتكون من جزيئات كثيرة أخرى إلى جانب النويات والالكترونات ، بل أن تركيبها على درجة من التعقيد وعليها أن نتعرف بأننا مازلنا بعيدين جداً عن معرفة كل الأجزاء التي تتكون منها الذرة . وعلاوة على ذلك فقد تبين لنا مع هذا أننا حتى لو توصلنا إلى أصغر جزء فانه لن يكون مكوناً مع ذلك من مادة لها صفة جوهية . وأصحاب الفيزياء النووية يعرفون الآن أن ليس في الكون ما يمكن اعتباره غير قابل للانقسام ، بمعنى أن يكون

ذرة لا تحطم من المادة الجامدة. فهم يعرفون الآن أن كل الجزيئات فى الذرة مهما كانت صغيرة فانها ليست إلا تراكبات لطاقة لها من طول الحياة ما قد يكون أصغر من على واحد مليون من الثانية أو أطول من ملايين السنين.

وقد يكون أبرز الاكتشافات فى هذا المجال أن هذه العقد من الطاقة تسلك سلوكا لا يشبه أبدا سلوك الموضوعات العائيه المرئية بالعين المجردة. وقد عرفنا من خلال أعمال ماكس بلانك Max Planck والبرت اينشتاين Albert Einstein أن الطاقة لا تأت على شكل قيار متدفق سلس كما تبدو على مستوى ادراكنا الحسى ولكنها تأتى على شكل قفزات اسماعها لينشداين ،كوانتا، Quanta ومن هنا جاء اسم فيزياء الكم Quantum Physics. وأكثر من ذلك فهناك فيما يبدو قدر كبير من المعجز عن التنبه حول ظهور الكوانتا حتى اننا لا نستطيع أن نحدد أين سيكون موقع أى من الالكترونات فى الذرة فى أى وقت محدد. ويبدو فى الواقع أنها تظهر وتختفى فى وجودها دون أن تترك أى أثر. وعلى هذا لابد أن نشير إلى الجزيئات الذرية لا على أنها موجودة هنا أو هناك بل على أنها ذات اتجاهات أو ميول، للتواجد فى مكان محدد وفى وقت محدد. وهذا السلوك الفريد للكوانتا وغيره من المقتاضات التى ظهرت فى بحث الفيزيائيين مثل « المكان المنحنى Curved Space أو مايسمى بالجزيئات المضادة Antiparticles قد دفع الفيزيائي الشهير شرويدنجر إلى أن يسأل نفسه مرارا: هل يمكن حقا للطبيعة أن تكون على هذه الدرجة من التأبى على العقل Absurd كما تبدو لنا فى هذه التجارب النووية؟ (٢٤).

ومن الجلى أن هذه الاكتشافات قد أزاحت النظرة الميكانيكية الصارمة للكون واعادت الكثير من السرية والغموض إلى معرفتنا بالواقع والى يبدو أنها كانت مستبعدة تماما فى الميتافيزيقا الأرسطية. فهناك فى التفكير الفيزيائى قدر كبير من المرونة . والاستعداد لتلقى المفاجئة ولم يكن هذا نتيجة فقط للتعرف على مثل هذا الانتقال المحير للالكترونات من الوجود إلى عدم الوجود وإلى مايبدا من أن المادة لا فاع لها ولكنه أيضا لما نترقبه الآن من أنه مع فعنا لأى سر من أسرار المادة تتكشف لنا أسرار أخرى كثيرة.

ونستطيع أن نرى هنا أيضا كيف أننا قد رجعنا مرة أخرى الى الحعن الفلسفى لابيقر الذى ادخلت ذراته ذات الانحراف المفاجئ. تبيروا المغايرة والتفكير فى الكون المادى. وهكذا نرى أن كل من أبيقور والماديين المحدثين يؤكدون وجود منطقة لا تسيطر عليها للعلية. وحالنا معهم مثل حالنا مع أبيقور، فهم لا يتركونا لنظرة آليه جبرية تماما ولكن هل تركونا مع قدر قليل جدا من التذب حتى

ينصحونا مثله ألا نلج في المستقبل ؟ ويجب شروندجر على ذلك قائلا : لا ليس الأمر كذلك على الإطلاق . فإذا كان من الصحيح أن جزيئات الذرة تخضع لقفزات كوانتم لا يمكن التنبؤ بها ، فإنه من الصحيح أيضا أنها في الاعداد الكبيرة جدا مثل الموجودة في الكائنات الحية فإنها كمجموعة تتخذ سلوكا منتظما جدا . فعندما يكون الأمر متعلقا بملايين الجزيئات التي تكون حتى أصغر الكائنات الحية فإن حديثنا يكون حيلثا متعلقا بدرجة عالية جدا من الاحتمالات . فمع مثل هذه الأرقام الكبيرة لا يكون هناك إلا انحراف ضئيل جدا عن التماسك الطي وهكذا يمكن للكائنات الحية أن تتعم بدرجة عالية من الاتصال والدوام . وقد نتذكر أن أحد أسباب ابيطور لم طرح فكرة الانحرافات Swerves كان اعتقاده انه بدون هذا سيكون هناك تشابه رتيب مضجر في الكائنات الموجودة . وكذلك الأمر مع شروندجر فقد كان لابد له أن يبرهن على وجود درجة كافية من التغاير في قوالب العلية حتى يصبح من الممكن - مع القوانين الفيزيائية التي تفسر بقاء الحياة خلال فترات طويلة من الزمن - أن تسمح لهذه القوانين أيضا بدرجة من التغير الوراثي الذي يجعل من التطور أمرا ممكنا .

ويعود شروندجر إلى علم الوراثة لينظر فيما يكشفه هذا العلم من أن المورث Gene الواحد لا يحدوى على أكثر من مليون أو بضع ملايين من الذرات . وهذا الرقم من الصغر حتى لا يترتب عليه سلوك منظم وقانوني حسب الاحصائيات الفيزيائية - وهذا يعنى وفقا لقوانين علم الطبيعة (٢٥) . فعلى حين أن الكائن الحي هو من الكبر احصائيا حتى يمكنه أن يسمح خروج الذرات الفردية عن القانون ، فإن المورثات ليست كذلك . ويشير لذلك إلى الدراسات التي كشفت أن التغيرات الوراثية تحدث في «قفزات كوانتومية Quantum Leaps» ، وكما هو الحال في سلوك الجزيئات الذرية فإنه لا يبدو أن هناك أشكال تتوسط التغيير . ولهذا فقد يظهر تغيير وراثي دون سبب على الإطلاق وبدون علة ظاهرة . حقا أن مثل هذه التغيرات نادرة بالطبع وخاصة للتغيرات التي تحدث تعدد دائما في الوراثة . فلو أن هذه التغيرات لم تكن نادرة بل كثيرة عامة فسرعان ما يترتب على هذا أن تفقد الحياة اتصالها ودوامها حتى لا توجد على الإطلاق . وعلى حد قول لوكريتيوس Lucretius فقد تولد الكائنات الانسانية من البحر وقد تتولد الأسماك من الأرض . ولهذا يلاحظ شروندجر : « ليس لنا أن ندهش من أن الطبيعة قد وفقت في أن تتوصل إلى اختيار دقيق لتيم عتبات التغير مما يجعل من الضروري أن يكون التحديد والتغيير نادرا » (٢٦) .

وعلى حين أن شروندجر يدخل اكتشافات العلم الحديث في مناقشته لطبيعة الحياة فإنه يتركنا نأمل أصلا تجربتها وإن كان موثوق به في أن قوانين الطبيعة يمكن أن تفسر الحياة بنفس الطريقة

التي تفسر بها كل التطاير الأخرى . فهو يؤمن إيماناً أكيداً أن الذرات لا بد أن تتخذ نفس السمات سواء كانت في مادة حية أو جامدة . ولكن على مستوى الذرات لا يمكن أن يكون هناك موت أو حياة بل مجرد عمل وفعل الطاقة في الحدود التي اكتشفها للعلم وقررها . وبعد عدة سنوات وبعد ما حدث من اكتشافات كبيرة في علم الوراثة يقدم جاك مونو Jacques Monod عالم الكيمياء الحيوية ، والحاصل على جائزة نوبل ، مساندة أكيدة لما يعتقد شرودنجر وذلك من خلال علم الحياة .

ومونو يقدم إلى نفس الظاهرة بمعرفة أوسع بعلم الحياة والكيمياء المتعلقة بالموضوع ويؤكد مثل شرودنجر أن قوانين الكيمياء الحيوية تكشى مع قوانين علم الطبيعة . ولكن مونو يجعل المشكلة العقلية على قدر أكبر من الصعوبة وذلك بملاحظته أنه لا يكفى تفسير الثبات الوراثي في الحياة بل يجب أيضاً تفسير ما يطلق عليه التكون التشكلى للطاقاتى أو الذاتى Autonomous Morphogenesis وبما من طابع هو فى جوهره غائى Teleonomic . ومعنى آخر فإن مونو يرى أن من الضروري أن نفسر لما يمكن للكائنات الحية أن تتكاثر بذاتها وكأنما من دخلها دون أى عامل خارجى على حين يلزم وجود مثل هذا العامل فى حالة حتى أدق الآلات التي يصنعها الإنسان . ثم علينا أن نفهم لماذا تبدو المادة الحية وكأنها تبحث عن هدف فى كل سلوك لها ، ومع ذلك فهو يتطلب أن تكون هذه التفسيرات ملتزمة بالمعايير الصارمة لما يسميه مونو الموضوعية الفلسفية . وهو يعنى بهذا أن علينا ألا نلجأ فى التفسير إلى قوى أو عناصر لا يمكن أن تخضع للملاحظة المباشرة فى المادة الطبيعية . ويلقى هذا بالطبع عبئاً ثقيلاً على أى تفسير للطابع الغائى للحياة خاصة وأن علينا أن نكتشف كيف يعتبر الاتجاه لهدف فى الكائن الحي هو من خصائص تركيبه الكيميائى حتى ولو كان هذا الهدف بعيداً تمام فى الزمن وفى التركيب . فكيف لنا بمعنى آخر أن نبين العوامل الطبيعية فى بويضة من خلية واحدة ثم تلقيحها حديثاً والتي ستؤدي إلى الكائن الإنسانى الناضج الذى يكبرها ملايين السرات والذي يكون من تعقيد التركيب بحيث يمكن له أن يكتب كتاباً مثل كتاب مونو المحنون ، الصدفة والضرورة .

وقد اتبع مونو خطأ من التفكير يشبه تفكير شرودنجر وذلك على الرغم من أن مونو كانت له ميزة أساسية على شرودنجر وذلك اكتشاف الـ « د . بن . ا » الذى اكتشفه ولطسن Watson وكريك Crick فقد كان هذا الاكتشاف بالإضافة إلى ما تبينه مندل Mendel من أن الجين هو الحامل الذى لا يتغير للسمات الوراثية وما جرى بعد ذلك من تحديد التركيب الكيميائى للجينة ، مما يعتبر دون شك أكبر الاكتشافات التي تمت فى علم الحياة (٢٧) .

ففي دراسات الوراثة حيث تبدو الطبيعة الغائية أكثر وضوحا قدم اكتشاف جبرهال د ن ا أهم قطعة في حل اللغز الذي حاول علماء الكيمياء للحبيرة حله .

ومن الناحية العلمية فإن مشكلة تفسير الاستهداف الغائي هي مشكلة تفسير عمليات الاتصال من جيل لكان حيرى إلى آخر . فالوظيفة الخاصة التي يؤديها ال د ن ا هي أساسا وظيفة اتصال . فهو يسيطر على سلسلة من التفاعلات بين البروتينات التي تحتوي على عمليات النمو والتطور للبدن . وبعبارة أبسط فإن وظيفة ال د ن ا أن يمنع حدوث تفاعلات كيميائية محددة حتى تحدث تفاعلات أخرى محددة ولكنه يحقق هذه الوظيفة على نحو من الدقة لا يسمح لإمكان حدوث أى تغيير في مسلسل التفاعلات . فبمجرد تلقيع البويضة يبدأ مسلسل ال د ن ا في تحديد بقية حياة هذا الكائن . وهناك دائما امكانية نابعة من عدم اليقينية المطلقة لمسوك الذرات . مثل أن يكون واحد من البروتينات الداخلة في مسلسل ال د ن ا شاذا مما يؤدي إلى سمات مغايرة في الكائن لحي . ومثلا في حالة التوائم المتشابهة تماما فهناك تباينات فيزيقية صغيرة لاحد لها على الرغم من أن تسلسل ال د ن ا واحد للتوأمين ولكن هذه للتغيرات تكون من الدقة حتى لا يكاد يمكن تمييزها . ولكن نظرا لعدم الاحتمال الاحصائي للتغير في كتلة كبيرة مثل البدن الانساني فإنه يندر تماما ظهور تغيرات واضحة مرئية .

وتعتبر هذه النقطة الأخيرة غاية في الأهمية في دراسة التطور . فلقد كان المنظرين الأوائل للتطور مضطربين في تصورهم أن التغيرات التي تحدث بالصدفة في التركيب الفيزيائي للكائن العضوى تعتمد على عمليات الاختيار ويرجع خطأهم في ذلك إلى ما تبين من أن للتغيرات التي تحدث في مسلسل ال د ن ا لا تورث . وبمعنى آخر يمكن التعبير عن ذلك بأن ال د ن ا يصدر أمرا يفرض تسلسل تفاعلات البروتين ولكن البروتين الذي يشذ عن الأمر لا يستطيع أن يعاود الاتصال بال د ن ا بأى شكل من الأشكال ليحدث تغييرا وراثيا يؤثر في الأجيال التالية . فكل التغيرات التركيبية لابد أن تحدث في ال د ن ا نفسه . وكان من الممكن لمرو على هذا الأساس أن يبين التوافق الواضح الملحوظ بين الذبات الدناسلى للكائن العضوى وبين طبيعته التي تستهدف غاية أو هدف . فهدفه الغائية Teleonomy أو السلوك الذى يستهدف غاية أو هدفا هي في الطريقة المحددة المنضبطة في البدن التي يفرض فيها ال د ن ا مسلسل التفاعلات الكيميائية في البدن . والذبات وعدم التغير هو نتيجة لحقيقة أن ال د ن ا لا يمكن له أن يصدر أوامره إلا في اتجاه واحد فقط . وبمعنى آخر فإنه لا يمكن أن يحدث للكائن العضوى أى شيء بعد أن يتم حمله مما يغير ماله من د ن ا . وعلى ذلك فلا يمكن أن يحدث شيء يمكن أن ينتقل إلى الجيل التالي .

فهل هناك إذن مكان للتغيير ؟ فإذا كان النظام على هذا النحو من الدقة والمحافظة كيف يحدث إذن أن لا يكون موثو وشروينجر متشابهين الواحد منهما للآخر مثل أى كيانين عضوين من القطر العزوى ؟ بل وأكثر من ذلك فإن السؤال قد يقوم مادامت الطبيعة الوراثية على هذا القدر من المحافظة والثبات فلم لا يكون كل مظهر للحياة مشابه تماماً لأى مظهر آخر ؟ وكيف يحدث التطور ؟ وتردنا إجابة موثو على هذه الأسئلة إلى فيزياء الكوانتم . فالعمل الكيميائى الذى يقوم به ال د ن ا يشمل كيميائية من الصغر مما يجعلها احصائيا أقرب إلى للجزيئات الذرية التى لا تخضع للقانون . ولكنها بالطبع ليست على درجة من القرب بحيث تحدثى تغييرات فى كل جيل ولكنها مع ذلك على قدر من القرب والمثابرة لهذه الجزيئات بحيث لا يمكن مع ملايين الأجيال إلا أن تحدث بعض التغيرات فى القانون الوراثى .

ويتبين فى مناقشة بونو التفصيلية للعملية الوراثية ودور ال د ن ا هدفا فلسفيا واضحا : فهو يريد أن يقرر بوضوح :

« ان المصادفة وحدها تقع فى مصدر كل تجديد فى جميع مخلوقات المجال الحيوى Biosphere . فالمصادفة الخالصة المطلقة الحرة والعمياء هى فى أصل هذا البناء الرائع للتطور، وهذا التصور المركزى فى علم الحياة الحديث لم يعد مجرد فرض معقول أو متصور ضمن فروض أخرى كثيرة . فهو اليوم الافتراض المعقول الوحيد وهو الافتراض الوحيد الذى يتفق مع الوقائع الملاحظة والخاصة للتجريب . وليس هناك ما يبرر الافتراض أو الأمل بأن موقفنا قد يتغير حول هذا الموضوع (٢٨) .

ومع ذلك فإن هذا يناقض على نحو غير مفهوم مع حقيقة أن المصادفة فى نفس الوقت ترتبط بالضرورة فى نظرياتنا عن الحياة . فهناك أولا حقيقة أن دراسة الفيزياء الذرية تبين بوضوح أن المصادفة هى فى حد ذاتها أمر ضرورى . فالجزيئات الذرية هى بطبيعتها لا تخضع للتنبؤ وإن كان هذا بالطبع فى حدود معينه . ثم هناك بعد ذلك ما نعرفه من أنه بفضل عمل ال د ن ا فإن ما قد يحدث أولا نتيجة للمصادفة العمياء يصبح بعد ذلك ضرورة عمياء . فينتج ملايين من النسخ الكاملة حتى يدق ناقوس المصادفة مرة أخرى . وهذا التوازن بين المصادفة والضرورة الذى يجعل للتنبؤ بصدد الوجود المعسوى ممكنا أحيانا يجوز لمونو أن يتحدث عن التكاثرات الحية على أنها آلات كيميائية (٢٩) . وإن كانت مع ذلك الآت كيميائية تقيم تركيب ذاتها . ولكن ليس هناك شك فى أنه يعنى بإدخاله المصادفة فى نظرية علم الحياة تحطيم كل أساس للنظريات الميكانيكية أو الحبرية

Vitalism أو أى نظريات أخرى تقوم على التفسير باستخدام الصفات والخبرات الانسانية Anthro centrisim (٣٠).

* * *

لقد عدنا إلى أعمال شروينجر ومونر للتساءل هل يمكن للحياة والموت أن يكون لهما مكان فى نمو العلم. ولقد رأينا أن كلا منهما كان معديا بأن يبين أن وصف المادة الحية يكشف عن قدر كاف من عدم الاتصال يجعل من الممكن أن تلتدج ظاهرة الحياة ضمنها على مالها بشكل بين بذاته من التلقائية والدأبى على التنبؤ. ورأينا كيف أن النفيريات العشوائية فى ذرات ال د ن ا كانت الباب الذى دخلت به الحياة إلى النظرية العلمية. وفى تشابه مذهل مع أبيقور نجد أن مونو يحاول أن يثبت وأن يقرر أن كل الظواهر الحية وغير الحية تخضع فى الوقت نفسه للمصادفة وللضرورة. وتميز الحياة فقط عما هو ليس حيا بأنها قد تطورت بالمصادفة إلى تراكيب متعددة تمتلك جميعا المقدرة على توليد ذاتها مصحوبة بقدر معقول ومقبول من العشوائية المتضمنة والمندرجة فى البناء المتردد.

ولا يناقش مونو مكان الموت فى الوجود الإنسانى ومع ذلك فإن وصفه النظرى للحياة يعطى إشاره واضحة للدور الذى يلعبه الموت فيها. فإذا كانت الحياة مادية تماما لا تسمحها أية تأثيرات من خارج المادة أيا كانت فلن يكون الموت إذن إلا تشتت وإعادة توزيع لهذه العناصر المحسوسة التى تكون منها الكائن العضوى. والموت إذن لا يعطى أى نوع من عدم الاتصال حيث أنه لا يفنى بأى شيء إلى نهاية، فكل العناصر المكونة للكائن العضوى تستمر إلى ما لانهايه. ولكن هذا الاتصال ليس ضرورية أو مطلب من مطالب المادة نفسها، ولكنه مطلب ونتيجة للنظرية، فالذى انتهى من وجهة نظر النظرية، هو الطريقة التى ارتبطت بها تلك الكيانات المتصلة ولكن حتى هذا هو تغير مبرر وقانونى وذلك بمعنى أنه عملية متصلة.

ولقد لاحظنا عندما تحدثنا عن النظرية العضوانية ORGANICISM أن البيولوجيين عندما يتحدثون عن التنظيم ORGANIZATION للمادة الذى تتميز به الأجسام الحية أنهم لم يكونوا يشيرون إلى شيء خارج عن المادة Extramaterial. فلم تكن هذه الاشارات إلا طريقة للتعبير عن تميز نوع مقال علماء الفيزياء والكيمياء. فإذا ماأرشدنا البحث عن شيء يقابل تصور التنظيم لا نستطيع أن نصل إلى شيء. فأصحاب النظرية العضوانية لا يريدون أن يرحوا إلينا بأنهم

قد اكتشفوا شيئا غير مرئى للفيزيائيين بل ولا حتى أن علم الحياة وعلم الفيزياء لا يتفقان الواحد منهما مع الآخر فى كل التفاصيل . قطى حين أن مفهوم وتصور التنظيم كما استخدموه غير موجود فى علم الفيزياء فانهم على استعداد للاعتراف والإقرار بالأوصاف التى تقدمها الفيزياء لنفس هذه الأحداث . فالأمر هنا هو أنه من الضرورى ضرورة مطلقة للمعلم أن يحتفظ بالاتصال والاستمرار فى وصف الظواهر . وعندما تبدو الظواهر غير متصلة كما فى القطر الغزوى أو فى : البلاء الرائع للطور ، فلابد للبحث والمقال العلمى أن يحل من نفسه ليضمن اتساقه وسلامته سواقه .

قلوا إعتبرنا الموت نهاية بلا بقية فهو إذن شذوذ Anomaly كامل . ففى صنوه ما قرره مونو فى الفقرة السابق اقتباسها فلنا أن نقول : « إنه من المستحيل فى الواقع أن نحل أى ظاهرة إلا فى حدود الثوابت المحفوظة فيها » (٢١) ومن الواضح أن الموت لا يمكن أن يخضع للتحويل لأنه ليس إلا تغيرا . فهل يطبق هذا أيضا على الحياة . إن بكنر وشروندجر ومونو وعندما آخر لا حصر له من أعضاء جماعة العلماء ليسوا على يقين أبدا من أن ظاهرة الحياة لا يمكن أن تخضع للتحويل ، ولكن ما هو هذا إذن الذى يتم تحليله ؟ هل هو الظواهر على أنها كيانات فيزيقية لا تتغير ، أم هو الحياة ؟ ويوجب مونو قائلا أننا نستطيع دراسة الكيانات الفيزيقية على أنها عمليات فيزيائية حسب ما لها من ثوابت أو كميات غير متغيرة وندرسها على أنها عمليات حية وفقا لما فيها من عشوائية . وباختصار فلن مونو فى هذا يتفق تماما مع أبيقور . فليس هناك فى المقال العلمى مكان لظاهرة الحرية أى الأفعال التلقائية التى تأتى بمبادرة للفعل منها . وليس هناك مكان فى العلم إلا للعشوائية . وغاية الأمر أن مونو هو مع كل المخالطين يتفق جوهريا مع ما تقرره الديدبية التى نجدها مركزية فى تفكير أبيقور والذى نقول : « لا شىء يأتى من لا شىء » والمصادقات تحدث والحياة هى واحدة منها .

فإذا أصررنا على أن للموت والحرية هما فى عداد الظواهر المنفصلة Discontinuities ، أى أن الواحدة تمثل بداية دون سابقة والثانية تمثل نهاية دون بقية ، فإن علينا أن نخلص من ذلك إلى أن التفكير العلمى ليس لديه ما يقوله فى موضوع الحياة والموت . ففى داخل الإطار العلمى لا يحيا الأشخاص أو يموتون ، بل ليس هناك ما يمكن أن يطلق عليه اشخاصا بل مجرد كيانات متصلة . وعلى هذا فإن الاستجابة للحياة والموت تكون هى نفس ما كانت عند أبيقور أى الإغفال Disregard .

وليس من شك أنه من الحماسة أن ندعى أن العلم ليس له أهمية تاريخية . فالمسححات التكنولوجية والمعارف الجديدة بطبيعة المادة الطبيعية كان لها أثر كبير خلال قرون عديدة على مسار الشؤون العامة . ولم يحيا العلماء مجهولون . ومع ذلك فإنه من الصحيح أيضا أنه إذا كان للعلم

أهمية تاريخية «فليس للتاريخ أهمية علمية، وفي الحقيقة إنه من التناقض البين القيام بمشاريع بحثية لأسباب تاريخية. فجاليليو لم يبحث في السماء لأنه كان يهدف إلى هدم السلطة البابوية وحتى لو أنه كان يستهدف ذلك فإن هذا لم يكن له أية علاقة باكتشافاته. والموقف السليم للباحث العلمي أن يتجاهل التاريخ وأن لا ينظر فقط إلا في مسار الأحداث الطبيعية. بل إن على المرء أن يتطهر من كل المؤثرات التاريخية وكل الاحتياجات أو الاهتمامات الخاصة به كي لا يلزم إلا بما يحدث خارجا عن ذاته. بل على المرء أن لا يقصد البحث عن شيء ما بل عليه أن يلاحظ فقط ومن ثم يسجل ملاحظته على نحو لا يحمل أى علاقة مميزة للتاريخ الشخصي للملاحظ. فلم يكن المهم هو اكتشاف ال د. ن. ا. على يد ولطسون وكريك ولكن المهم أنه قد تم اكتشافه ووصفه على نحو يمكن كل شخص آخر من ملاحظة نفس الظاهرة .

وبمعنى آخر يجب علينا أن نلاحظ أن هناك انقلاب أو عكس فيما يتعلق بالعلم مثل ذلك الذى لاحظناه مع أبوقور. فلقد لاحظنا أن فلسفة أبوقور لا يمكن أن تكون هي مصدر التصميم الذى اختاره لحياته. فسر شخصيته وجاذبيته الفريدة، ثم هذا الاحترام والتوقير الذى ناله لمدة قرون لا يمكن أن يكون متفقا أو متحمسا مع الاغفال التام الذى نتصحب به فلسفته. وكذلك بالمثل فإن العلماء كالكائنات بشرية، يعيشون حيواتهم كاملة وراء جدران التعامل. وحتى إذا لم يكن للتاريخ أهمية بالنسبة للعلم فإن العلم نفسه على ذلك هو ظاهرة تاريخية. وهو نتيجة وعمل اشخاص قد نحوا بمحض حريتهم، حريتهم للشخصية حتى يستطيعوا أن يلزموا ويتفقوا مع طابع الأشياء. فالعلم هو تعبير عن الحياة ولكنه ليس بأى حال تعبير حول الحياة .

فما يتم اكتشافه فيه لا يمكن أن يدرج إلى تاريخ. والمرء لا يمكن له أن يسير شؤونه بمجرد التوافق سلبيا مع التدفق الذى لا يتوقف للظواهر الذرية. وقد حاول مونو أن يدلل بنجاح على أن البحث العلمى الموضوعى والبعيد عن الانفعالات للشخصية كان باستطاعته أن يبين أن الحياة هي توازن غاية في الدقة بين الضرورة والمصادفة. ولكن هذا لا يمكن أن يكون قولنا نافعاً في هداية المرء في حياته. وكما رأينا حتى الآن فإن حقيقة اتصال الجسد المادى (وهو أمر كان ممكنا نتيجة للضرورة) ليس لها معنى حقيقى بالنسبة للوجود الإنسانى. ولقد استطاع أن تعرف ما فيه الكفاية من بحوث الفسيولوجيا ما يجعلنا قادرين على أن نبعد البعد عن كل التأثيرات التى تصيبه بالكلوث ونصنر به. أى أن تقلل من احتمال تحطيمه العرضى. وأن نحاول أن نستبقى وجوده الفيزيقي إلى أقصى حد. ومع هذا فإن هذه ليست الحياة كما نحيها أو يمكن لنا أن نحيها. فالعلم ليس مدة الوقت

التي نستطيع أن نحيا فيه كبدين ولكن كيف نحسن الحياة مع بدن، أى كيف نصبح حياتنا لها معنى حقيقى. وكذلك بالمثل فإن العشوائية أو المصادفة ليس لها معنى حقيقى بالنسبة للوجود الإنسانى. فليس ما يحدث لى بل ما أفعله هو الذى يجعل وجودى وجودا إنسانيا أصيلا، ليست المصادفة إذن بل الحرية. ولكن الحرية تكسب أهميتها فقط على قدر مالها من نتائج فى الزمن من ورائها. أى فى أنها تؤثر فى الآخرين وهى بذلك تعيد تاريخيه. ومشكلة الموت ليست هى مشكلة عرضيه الوجود الفيزيقي، ولكنها مشكلة يمكن فهمها فقط فى الطريقة التى نحيا بها قاصدين خلال وجودنا الفيزيقي مع الآخرين.

وقد رأينا إذن فى استعراضنا لمفهوم الموت فى التفكير العلمى أننا إذا فهمنا الحياة فى الحدود الضيقة للعناصر الثابتة أو المتصلة فلن يكون الموت أمرا ممكنا لأن كل مانسميه موتا لن يكون إلا حدثا لا يجب النهاية لأى شيء. وكنيجة لهذا فلن تكون الحرية أيضا ممكنة. ولن نستطيع أن نفهم معنى أن نكون أحرارا إلا إذا تم تصور مفهوم الموت على نحو لا يمكن معه إغفال أو إسقاط ما يثله من عدم اتصال Discontinuitie.

ونستطيع أن نبر عن هذا بعبارة أكثر وضوحا وحده بأن نقول أن اتخاذ المرء لوجهة نظر إبيقور أو العلماء فى الحياة يعنى أن يمسك فى جوهر الحزن نفسه. فهذه محاولة متناقضة لأن يحيا للمرء على مستوى لا يمس فيه الموت وفى نفس الوقت لا يكون بحاجة لأن يعيش مخفارا. وهو موقف يعنى أن يفقد المرء أيضا فاعلية الحديث لأن حوار الأبيقوريين فى حديثهم أو العلماء فى معاملهم لا يمكن له الامساك بالتاريخ أو الانشغال به ولا يمكن أن يخبر فى مستقبل المحاورين دون انتهاك أو اعتداء على التميز المبكرى لفلسفة كل منهم. فأن يصنعوا الحقيقة أو المعمل فوق التاريخ لن يكون ذلك إلا مظهرا لحزن حاد مبرج. وللواقع إذن أن مشكلة الموت قد تخطاها هذا النوع من التفكير وتجديها ولم يجب عليها.

وننتقل إذن بعد هذا إلى مفهوم آخر للموت قد نشأ عن تجريبه أن يكون المرء شخصا Personhood له شخصيه تبرز وتظهر من النسج الأبدى القديم لتصبح متفردة تماما بوجودها الشاذ غير السرى. وسوف نلظر فى أشهر نماذج هذه الطريقة فى التفكير ونعنى بها: التصوف واللحيل النفسى.

هوامش

1-Metaphysics, I,i.

2- De Rerum Natura, P. 70 .. وكل الاقتباسات من الروائيين ..

مأخوذة من كتاب :

The stoic and Epicurean Philosophers d.W.d.Oates.

3- " To Menoeceus", p.32

4- Dererum Natura, p. 98

5- Fragment # 54

6- Fragment # 28

7- Fragment # 59

8- Vatican Fragment # 33

9- Vatican Fragment # 51

10- Principal Dcotrines # 29

11- Fragment # 69

12- Fragment # 71

١٣- الفطر الخروي موصوف في كتاب :

Sinott, The Biology of the Spirit, ch.3.

14- Chance and Necessity, p.100.

١٥- لنظر كتاب :

Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutiones

وذلك لمرض تفصيلي لهذه العملية في تاريخ العلم

١٦. ومثلا على ذلك ما يقوله :

16- J.B. Rhine :

، واليكم فكرة أخيرة مخامرة : يبدو من المشروع والمقبول عقليا أن نتوقع أن نجد تحت التفسيرات الأكاديمية المتعسلة التي نستخدمها (الفيزياء، علم النفس، علم الحياة .. الخ) حقيقة أو واقع أكثر جوهرياً وإن كان

تمثيله أكثر صغره من كل ما عرفناه حتى الآن في العلم الطبيعي .

The New World of the Mind, P.164.

17- The Biological Way of Thought, P. 188.

18- G. Blandino, Theories on the Nature of life, pp 306 ff.

19- What is life? p. 82

20- Lbid., P3

٢٠- نفس المصدر ص ٣

٢١- نفس المصدر ص ٤

٢٢- نفس المصدر ص ٧

23- F.Capra, The Tao of Physics, pp. 65 ff.

24- Physics and Philosophy, P 42

25- What is Life? p. 32

26- P 68 نفس المصدر

27- Chance and Necessity, p.104

٢٨- نفس المصدر صفحات ١١٢ وما بعدها

٢٩- نفس المصدر صفحات ٤٥ وما بعدها

٣٠- نفس المصدر صفحة ١١٣

٣١- نفس المصدر صفحة ١٠٠

قائمة بالمراجع للفصل الثاني

BIBLIOGRAPHY

Morton Beckner. The Biological Way of Thought (New York:1959)

Giovanni Blandino, Theories on the Nature of Life (Newyork: 1969).

Fritjof Capra. The Tao of Physics (Berkeley: 1975).

Epicurus, The Extant Writings of Epicurus, tr. C. Bailey, The Stoic and Epicurean Philosophers (New York: 1946).

N.R. Hanson, *Observation and Explanation* (New York: 1971).

Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York:1958).

Dean H. Kenyon, Gary Steinman. *Biochemical Predestination* (New York: 1969).

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago:1970).

Lucretius, *De Rerum Nature*, tr.H.A.J. Munro, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, (New York:1946).

Jacques Monod, *Chance Necessity*, tr. A. Wainhouse (New York: 1972)

J.B. Rhine, *The New World of the Mind* (New York: 1968).

Jean Rostand, *Human Possible*, tr. Lowell Blair (New York: 1973)

Erwin Schrodinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell* (Cambridge: 1969).

Edmund Sinnott, *Biology of the Spirit* (New York: 1955).

الفصل الثالث

الموت من حيث هو انفصال - الحسب

٣، التصوف

تعتبر الصعوبات التي يلتاقها المرء في محاولة تقديم تعريف مقبول للتصوف صعوبات كثيرة إلى حد بعيد. ففي عام ١٨٩٩ احتاج وليام ر. إنج William R. Inge، في كتابه الذي يعد مرجعا كلاسيكيا عن التصوف والمعتون، «التصوف المسيحي» Christian Mysticism إلى إعداد ملحق مستقل للكتاب لمجرد تلخيص التعريفات الأساسية المتاحة حينئذ. ولو أننا استبعدنا الاستخدام الشعبي الشائع للمصطلح للدلالة على نوع من الاختيال الديني، أو الروحانية الغامضة فإننا نستطيع أن نقرر عموما أن الباحث يخلطون كثيرا في توسعهم في استخدام هذا المصطلح. ففي كتاب مشهور من المختارات (١) نجد المحرر يجمع فيه فقرات من الكتاب الصيني Tao te ching ومن الكتاب الهندي Bhagavad-Gita ومن أنجيل يوحنا ومن الكوميديا الإلهية لدانتى إلى جانب فقرات أخرى كثيرة. وعندما يستخدم المصطلح بمثل هذا التوسع فإنه يصعب على المرء أن يقرر ماذا عليه أن يخرج من مدلول المصطلح. ونجد مثل هذا التطرف في التوسع لدى باحث علماء كبار لديهم مقدرة فائقة على التمييز والفهم من أمثال د. ت. سوزوكي وتوماس مرتون D.T. Suzuki & Thomas Merton *

* في مقال حملني بهن سوزوكي أن المتصوف الألماني الكبير ماستر إيكهارت Meister Eckhart متفق تماما مع المعتقد البوذي Sunyata (الفراغ) وذلك عندما يقدم تصور الألوهية على أنه «عدم خالص» Ein bloss Nicht (انظر كتابه: Mysticisim, Christian and Buddhist, P.18) ولا نجد هنا أي إقرار . وإعتراف بالفراغ المنفصلة بين التريثين اللذين نبع منهما هذين المذهبين. أما توماس مرتون في كتابه Mystics and zen Masters فيحاول أن يدخل على تجربة المتصوف الذي يحقق في طريقه زن Zen لها تركيب Trinitarian ثلاثي يشترك بمشابهات عميقة مع تجربة المتصوف المسيحي ولكنه مع ذلك يفلح ملاحظة العدد الكبير من الفوارق المتضاربة المتناقضة بين التريثين (انظر صفحة ٣ وما يليها). ويوجد التناقض مقارنة أكثر توازنا بين مذهب زن والمسيحية لدى وليام جونستون William Johnston في كتابه اللغز الساكنة The Still Point, PP.41 ff, 83ff., Passim صفحات ٤١ وما يليها وصفحات ٨٣ وما يليها وفي مواضع متفرقة من الكتاب.

وفى دراسة قد تعد أفضل دراسة للموضوع فى هذا القرن يقدم رودلف أوتوفى كتابه :
التصوف شرقاً وغرباً Rudolf-Otto: Mysticism East and West مقارنة دقيقة بين المفكر
الهندي الكبير سانكرا Sankara من القرن الثامن وبين المتصوف المسيحي ميستر إيكهارت
(١٢٥٠ - ١٣٢٧م) ويدلل بوضوح أنه على الرغم من كل التشابهات فى التصورات والمفاهيم التى
قد يستطيع المرء أن يجدها فى مذاهب مختاره فإن الفارق بين الشرق والغرب يظل مع ذلك كبيراً
حتى يصعب القيام بأية محاولة لأن نفقون أو نفرد بين التراثين . ويرجع السبب الرئيسى لهذا الفرق
إلى الإيمان بوجود الآله فى جوهر الفكر الغربي على حين نجد الاعتقاد فى وحدة الوجود
Pantheism فى الهندوكية وما يمكن لنا أن نسميه . ولو بشكل مؤقت الآن - نفي الألوهية Atheism
فى قلب المذهب البوذي .

وسوف نقصر دراستنا للتعرف على المصادر الغربية لأننا سننظر فى الهندوكية والبودية على
انفصال فى فصول تالية حيث نرى بوضوح أن مافيهما من فوارق أكثر دلالة ومعنى ، مما بينها من
تشابه . وسوف يتم اختيارنا للمصادر الغربية بدءاً من فكرة أساسية أُلح إليها جيرشوم شوليم
Gershom Scholem فى كتابه عن الاتجاهات الدينية فى التصوف اليهودي Major Trends in
Jewish Mysticism وذلك حيث يقول : « ان للتصوف مرحلة محددة فى التطور التاريخي للدين
تظهر إذا توفرت ظروف محددة يمكن تعريفها وتحديدها .

والمرحلة الأولى هى تلك التى يشعر فيها المرء بأن العالم ملئ بالآلهة ويحس أن حضورها
وقوتها هى أمر سافر ومباشر . وفى المرحلة التالية يتم تباعد المقدس الآلهى وما ينتج عن ذلك من
إدراك أن هناك هوة بين الوجود الإنسانى والوجود الآلهى . وهذه المرحلة هى « عصر الإبداع الذى
يتم فيه بزوع وظهور الدين » اما المرحلة الثالثة فهى مرحلة التصوف وهى تنشأ عندما تقوم الرغبة
فى عبور الهوة « فى بحث عن السر الذى يغلتها ويطلو بها والطريق الخفى الذى يجتازها
ريمبرها » (٢) .

وما نفترضه هنا هو أن هناك منطقة فريدة فى التجربة الإنسانية تتحقق فقط فى الديانات
الوحيدية التى عرفها الغرب - ونعنى بها اليهودية والمسيحية والإسلام - حيث يتم الشعور والإدراك
بوجود هوة بين الإنسانى والآلهى أو بين الجزء والكل وتقوم رغبة جاثقة فى عبور هذا الفضاء
القائم بينهما . وسواء كان هذا تعريفاً دقيقاً للتصوف أم لا فليس هذا هو ما يعطينا هنا . فالمهم أن نفكر
أن التصوف مجموع متماسك من الفكر والفعل يتميز عن كل مجموع آخر غيره . وهذا ما نرجو أن

يتضح خلال هذا النص. وقد يمكننا أن نقترح على القارئ النظر في مصطلح متميز قد يكون مفيداً في الإشارة إلى تفرد هذا التراث للصوفية. وقد ورد هذا المصطلح عند أوتو وهو يعلق على خطبة إيكارت الشهيرة عن الغضب والرغبة العارمة التي تملك الروح عندما تكشف أنها لا تستطيع أن تكون ربا، فيقول في تعليقه إن هذا هو معنى عام، للصوف بالجلالة الخارقة، وسوف يكون حديثنا إذن عن هذا التراث الذي تعدّ للجلالة الخارقة للإلهي هي العلامة المميزة والمبشرة على كل هذا المجال الواسع العريض .

* * *

ولقد يمكن لنا أن نقول إن التراث الصوفي في الغرب كان له مصدر محدد. فمن المبالغة التي يمكن اغتفارها وللتصامح فيها أن نقول أن أبو التصوف هو راهب سوري مجهول من القرن الخامس، ألف مجموعاً من المقالات الروحية تحت اسم مستعار هو ديونيزيوس الأريوبا جي Dionysius the Areopagite. وسواء قصد المؤلف ذلك أم لا فالذي حدث أنه سرعان ما نشأت أسطورة عن أن ديونيزيوس هذا كان أغريقياً موجوداً في أثينا زمن زيارة القديس بولس للمدينة حين ألقى خطابه للشهيد عن، الإله المجهول، مشيراً إلى نقش وجده هناك على واحد من التماثيل^(٣). ونتيجة لسماعه لخطاب بولس آمن ديونيزيوس بالمسيحية وتحول إليها وبدأ مباشرة اتخاذ طريق الحياة الروحية للجهيدة التي أخرجت تلك الكتابات التي تنسب إليه.

وعلى الرغم من أن أحداً لم يشك في صحة نسبة هذه الكتابات حتى عصر النهضة، وعلى الرغم من أنه تبين بشكل واضح أنها كتبت في القرن الخامس وليس في القرن الأول، فإن حجبة الأسطورة وصحتها ظلت موضع دفاع من الكثيرين حتى أيامنا الحاضرة وهناك الكثيرين الذين واصلوا الحديث عن مؤلفها باسم القديس ديونيزيوس. ولكن اسمه الأكثر شهرة واستعمالاً هو ديونيزيوس الزائف Pseudo Dionysius. ولاشك أن الاعتقاد بأنه قد تحول إلى المسيحية على يد القديس بولس قد أعطى لكتابه قدراً كبيراً من الشرعية والصحة ولكن هذه الكتابات سيكون لها تأثير كبير حتى لو كان قد نشرها باسمه هو، وذلك لما احتوت عليه من قدر كبير من الحدوس الدينية الأصيلة.

ولاشك أننا نستطيع أن نجد نماذج للحدس الصوفي قبل القرن الخامس. فقد أظهر اغسطين الذي كان يكتب قبل الراهب السوري المجهول الاسم بحوالي قرن من الزمان حدساً صوفياً قريباً حتى

أن المؤرخ دوم كوثبرت بئتر Dom Culibert Butler يطلق عليه صفة « أمير الصوفية »⁽⁴⁾ ولكن أعظمين لم يجمع في كتاب واحد مثل هذا المجموع من الفروض اللاهوتية والفلسفية التي أصبحت فيما بعد صلب للتراث الصوفي . وهذا ما حققه ديونيزيوس على وجه الدقة فنستطيع أن نجد لديه تعبيرا حيا لمعظم الموضوعات الرئيسية التي ظهرت بعد ذلك في أدب الصوفية في اليهودية والمسيحية والإسلام .

ولا يكاد يكرن هناك مصدر آخر ، فيما عدا الانجيل والقرآن ، يكرر الرجوع إليه والافتباس منه مثل كتابات ديونيزيوس . ولاشك بالطبع أن تأثيره على التصوف اليهودي والإسلامي كان عن طريق غير مباشر لأن هذا التأثير قدم أولا خلال التصوف المسيحي في العصور الوسطى ، ولكن تأثيره مع هذا ظل ملموسا ومدركا .

وعلى الرغم من هذا التأثير الكبير لأعمال ديونيزيوس فإنها مع ذلك كانت موجزة وقصيرة . وأعماله كانت موجهة أكثر منها شاملة . ولاشك أن أبرز فقراتها هي تلك التي استمدها من إشارة بولس إلى الآله المجهول ، ويبدو أن ما كان يقصده بولس هو الإشارة إلى أن الآله المتجلى في يسوع المسيح هو حقيقة واقعة إلى درجة أنها تكشف عن الفراغ المخيف للديانة التي لم نستطيع حتى أن نعرف اصنامها وتميزها .

أما ديونيزيوس فقد قام في ذهنه عندما مرت به عبارته بولس شيء آخر لاشك أنه سيكون محيرا لبولس نفسه ، فقد فهم ديونيزيوس إنها اشارت إلى أن الرب بطبيعته أساسا لا يمكن معرفته .

ومن الواضح بالطبع أن ديونيزيوس كان على علم بما ورد من نصوص كثيرة في الكتاب المقدس عن الله وأن هذه النصوص نسبت إليه أسماء وصفات وأرخت وسجلت لأعمال الرب في التاريخ الانساني . ولكن ديونيزيوس لم يكن يرى في كل هذه النصوص طرقا للكشف المباشر عن الوجود الداخلي للرب . فهي في نظره ليست إلا كشورا متفرقة محدودة عن الطبيعة الالهية للرب الذي أوصى بها وصاغها لتتوافق مع القدرة العقلية الانسانية المحدودة على معرفة الحق . وعلى هذا فكل ما عرفناه من الكتاب المقدس أو من الفلاسفة هو اشارته إلى محدودية العقل البشري المروعة وإشارة مباشرة إلى الجلالة التي تفوق كل تصور للرب . وقد قاده هذا إلى الحديث عن « الآله الخفي ، الذي لا يسمح لنا أن نقول عنه أي شيء أكثر مما كشف لنا في الوحي المقدس . وهذا الآله لا يشير إليه حتى بصغير العاقل بل بصغير الغائب المفرد المجهود لأنه « يرتفع فوق كل معرفة . وعلى ذلك

قليل واحد ، ممن يحبون الحق فوق كل حق أن يجوز له أن يمجّد جوهر الألوهية السامي . الذى هو الوجود الأعلى والخير الأسمى . وعلى أنه كلمة أو عقل أو حياة أو ماهية ، بل على أنه مفارق لكل وصف ، وحركة ، وحياة ، وخيال ، وتخمين ، ولفظ ، وفكر ، وتصور ، وماهية ، ووضع ، وثبات ، ووحدة ، وحدود ولا نهائية بل وبأى شيء آخر على الإطلاق .

وهذا الآله الموجود وراء كل معرفة والمنزه عن كل صفة انسانية يجب أن يوجد إذن فى مكان لا يمكن أن يعتبر إلا ظلمة أمام العقل الانسانى . وليس هناك صفات تليق بهذا الرب إلا تلك التى يستخدمها ديونيزيوس مثل قوله : غير المنطوق به الأسمى والمفرد المنعزل للمجهول السامى، (٦) Super Unutterable and Super unknown Isolation.

وفى تعبير يسبق به معظم ما شغل المتصوفة المتأخرين نراه يكرر الإشارة إلى : الظلمة الآلهية Divine Gloom والفراغ المطلق الذى هو كل ما يجده العقل الباحث فى شوقه إلى رؤية مباشرة للألوهية .

والرب الذى هو أبعد من كل معرفة ثم القصور الناصح للعقل البشرى فى الموضوعات التى يتحدث عنها جميع الصوفية . ومع ذلك فإن التناقض وأتى فيما هو بعد ذلك : حيث أن : ظلمة الجهل وعدم المعرفة ، Agnosia هى أيضا كلمة سامية الإسماء Super Bright Gloom لأنها تفتح لنا الطريق إلى أننا من خلال عدم الرؤية وعدم المعرفة نرى ونعرف أن كوننا لا نرى ولا نعرف هو أمر فى حد ذاته فرق البصر والمعرفة (٧) . ونجد فى هذا صياغة للمشكلة المركزية لدى كل متصوف : أى كيف يستطيع أن يجمع بين حقيقة أن عدم المعرفة هى معرفة ، وكيف أن عدم الرؤية هو فى الحقيقة رؤية وتبصر .

وبمحاولة ديونيزيوس أن يخلق وجوده فى الأريوباغوس Areopagus : وهو جبل فى أثينا غرب الأكربول كان يعقد فيه مجلدا ذو وظائف كثيرة تركزت أخيرا فى وظائف تشريعية) أى فى نفس الموضع الذى كان يعتقد أن سقراط قام بالتدريس عنده ، فى حد ذاتها إشعار برغبته أن يربط بين الفكر الأفلاطونى والمسيحى . وقد نستطيع أن نلاحظ مما سبق أنه على أية حال قد أبعد نفسه كثيرا عن الأفلاطونية . وإذا كان قد أبعد نفسه أينما عن المسيحية فإن هذا أقل وضوحا على الرغم من أن التراث الصوفى اللاحق كما سنرى لم يكن مقبولا إلا فى أحوال نادرة من ممثلى الارثودوكسية المسيحية الرسمية كما كان مزعجا للمدافعين التقليديين عن اليهودية والمسيحية .

ولقد ابتعد ديونيزيوس بعدا واضحا عن الأفلاطونية عندما انكر أن الحق يمكن معرفته معرفة مباشرة. فلا يطبق على فكر أفلاطون ما يقوله ديونيزيوس من أن الرب لا يمكن معرفته. فطلى العكس من ذلك كانت الأفلاطونية ترى أن معرفة الآله (التي تتماهى مع معرفة الخير) هي المعرفة الحقيقية فقط. فلتد يكون معتم الناس غير عارفين بالحق ولكن هذا لا يعنى أن الحق فى ذاته لا يمكن معرفته. وعلاوة على ذلك فإن قول ديونيزيوس المتناقض من أن هذه الظلمة من الجهل، هى فى ذاتها نوع من المعرفة يعتبر بالنسبة للأفلاطونى كلاما غامضا تماما، فهذا الأخير يمكن له أن يتصور الدور داخلا إلى الظلمة فيبيدها ولكنه لا يستطيع أن يفهم معنى القول إن هذه الظلمة هى نوع من النور. وهذا تقع التفرقة الجوهرية بين المتصوفة والأفلاطونية وهى تفرقة ترتبط بتصورات مختلفة جذريا عن طبيعة الروح. فأفلاطون يرى أن هناك اتصال مباشر بين ماهو إنسانى وماهى إلهى عن طريق الروح. وهذا الاتصال هو فى الحقيقة ما يكون حياة الروح رغم الموت وما يضمن خلودها. فالروح خالده لأنها تشارك فى عالم الأفكار الخالدة. وكما يقول سقراط فإن الروح لا تستطيع أن تعرف الجمال إلا لأنها قد سبق لها أن عرفت. والمعرفة خالدة للسبب الواضح بأن ماهو حق هو دائما حق وكما أن المعرفة خالدة أبدية فكذلك أيضا الروح. ولا تستطيع الروح إلا أن تشرع فى التشبه بالمعرفة حتى تصبح فى جردها مشابهة لها تماما. وكما سبق أن رأينا فإن هذا التشابه والتوحد الوثيق بين المعرفة الخالدة وبين الروح يجرّد الروح من أى خصائص شخصية. فليس هناك مايمكن أن يقال عنه معرفة سقراط وأنها متميزة تفتقر عن معرفة أبيقور. فإذا كان ما يعرفانه هو حق فإنهم يعرفان نفس الشيء. وعلى هذا فروحيهما هى إذن متشابهة تماما.

ولكن الهوية الواسعة التى تفصل الصوفى من «الجلالة للخارقة، للالهى يترتب عليها عزل الروح وفصلها عن كل هوية أخرى. ولهذا السبب فإن من خواص الصوفى أن يتجه إلى الداخل ليدرس بالتفصيل خواص هذا الداخل سواء كان رجلا أم امرأة، ولكن هذا الداخل يقع دائما فى مقابل الآخر المتعالى. ولأن الرب كامن وليس متعالى بالنسبة للأفلاطونى فإنه يستطيع أن يتحدث دون تخرج عن الوهية الروح. وسوف نرى أن المتصوفة قد يستخدمون تعبيرات مشابهة لذلك ولكنهم يعنون بها معنى آخر تماما. فإذا كانت هناك وحدة بين ماهو إلهى وما هو إنسانى فليس ذلك فى المعرفة بل فيما وراء المعرفة. ثم أن الوحدة التى يمكن للمتصوف أن يتحدث عنها لا تتحقق إلا بعد المحاولات المتكررة للفرار لعبور الهوى. ولذلك نرى توماس الاكويلى يسعّرف التصرف بأنه معرفة الله عن طريق التجربة Cognitio-dei Experimentalis .

ونستطيع أن نرى إذن بشكل مبثني كيف أن فهم الصوفي للموت لابد أن يكون معارضا تماما للمفاهيم التي درسناها. فلقد وصفنا مشكلة الموت على أنها مشكلة إعادة الاتصال في الحياة استجابة للتهديد الانفصال الذي يمثله الموت. فأفلاطون يعرض علينا أن هناك اتصال للشخص خلال لحظة الموت. أما أبيقور والعلم الحديث فيعرضان علينا اتصالا للمادة الطبيعية التي تتكون منها الحياة. والثالثة الأفلاطونية تجعل من الموت غير مخرج أو منفذ فيلتج عن ذلك أن الدراكيب الزمنية للذات تتكشف في فراغ مستقل لا نهائي. والمادية العلمية تذكر انفصاله الموت لأنه لا يفنى بأى شيء إلى نهاية، ويترتب على ذلك ألا نستطيع أن نرى الحياة متميزة عن المادة غير الحية لتكون. فالروح عند أفلاطون سيواصل وجودها بالضرورة بعد الموت. وهى لا تستطيع أن تختار أن تموت. كما أن الكيان العنصرى لابد له بالنسبة للعالم أن يفتت عندالموت ولا يستطيع أن يختار أن يبقى حيا. فلأحدهما نرى الحياة مفروضة وللآخر نرى الحياة عارضة ولا تعتبر الحياة لأى منهما إختيارا محضا. وهنا على الدقة هو حيث يتحرك التصرف فى عالم خالص له تماما.

ويميز التصرف عن كليهما فى أنه يوجد ويربط بين كون المرء شخصا وبين حريته. وكل من أفلاطون وأبيقور يقربا بين الحياة وبين جوهر لا يتغير هو لأحدهما روحى وللثانى مادية. والجوهر لا يستطيع أن يختار فهو يوجد فحسب. بل ولا بد له أن يكون. فالذرات أو أجزائها الأصغر المكونة لها لا تتوقف عن الوجود وكذلك بالمثل الروح الأفلاطونية. أما الصوفية فلا يخطر للروح على أنها جوهر بل على أنها فعل. ولا يمكن للروح إلا أن تفعل فإننا لم تفعل لم توجد. أما الحياة فلا هى عرضية ولا ضرورية ولكنها إرادية. ويقف وراء هذا التصور مفهوم جذرى للموت. فعلى حين يرى أفلاطون عامل الموت على أنه تغير زمنى ويراه أبيقور على أنه تشتت للمادة فإن الصوفية يرونه انفصال للروح عن مصدرها. وما يميز تصور الصوفية ويعطيه قوة خاصة هو هذا الطابع الإرادى المتميز للحياة. وهذا يجعلهم يفهمون الانفصال على أنه من عمل المرء. فالموت ليس عرضا يحدث لى وفقا لهذا المفهوم وليس هو قدر مفروض على. فلا يمكن للموت إلا أن يكون مختارا وأنا لا أموت إلا إذا اخترت أن أموت.

وسوف نجتاج الآن هذه الملاحظات الأولية للتعرف عن كسب على الطريق الذى اتخذته هذه النظرة وهى تمد جذورها فى أرض غير متوقعة: ونعنى بها التوحيد الفرى.

ولقد رأينا أن العامل الرئيسى فى التصوف هو كون الأوليه لا تستطيع المعرفة أن تدركها وأن تعرفها وأشرنا كيف أن هذا يقيم مسافة بين المتصوفة وبين الخطريين اللتين سبق لنا أن

بحثناهما ونعنى بهما الأفلاطونية والأبيقورية. ولكن من الواضح من البداية أننا لا نترك عند ديرنيزيوس جانحين منقطعين في خضم هذا المجهول الذي لا نعرفه، قد قيذا جهلنا وعدم معرفتنا. فهذا نوع خاص من الجهل. فهو ليس فقط غيبه المعرفة بشيء غاية في العظمة - أي للجلالة الخارقة - ولكنه أيضا العلاقة اللاتقة بهذا الآخر الأعلى السامي. وجهلنا ليس دلالة على محدوديتنا بقدر ما هو دلالة على العظمة الفائقة لهذا الذي انفصلنا عنه. وعلى هذا فإن لا نعرف هو نوع من المعرفة. وعشاوة وظلمة الجهل هي في الحقيقة عشاوة وظلمة « المنير الفائق »، ولهذا يهتم المتصوفة اعتماما كبيرا بإبراز كون الآلهى معالى Transcendence .

ومن بين ديفانات الغرب الثلاث يبدو أن الإسلام بشكل مبدئى هو أقل المواضع احتمالا أن يقوم فيه التصوف لأن المعلمين يصنعون الله عادة في حدود تجعل من المستحيل مقارنته. فيقول عالم إسلامى: الله هو الواحد الصمد القوى فوق كل المشاعر والأطماع وهو رب عباده وليس والد أطفال، وهو الحكم الذى ينزل بالخاصة أشد الأحكام ولا يشمل برحمته إلا من يتجلبون غضبه بالتوبة والتقوى والعبادة التى لا تنقطع. فهو له خوف لا حب (٨). وبالتوحد مع هذا المفهوم للألوهية يبدو من الصعوبة والاستحالة حتى إنه كثيرا ما يشار إلى أن الصوفية التى هي تراث أساسى فى الإسلام لابد وأن تفسر على أنها من تأثير مؤثرات دينية أجنبية. ومن المعروف أنه فى القرون الأولى للإسلام كان هناك حوار طويل مع رهبان مسيحيين ومع عدد من التلمذيين وأتباع الكهنة اليهودية، كما أن الانتشار السريع للإمبراطورية الإسلامية ناحية الشرق كان يعنى التعرض لتأثيرات البوذية والهندوكية. ومن الممكن تبين آثار واضحة لهذه المؤثرات فى الفكر الإسلامى. ومع ذلك يقول الباحث: « انه حتى لو كان الإسلام منفلقا على نفسه بمعجزة تفصله عن أية علاقة بالديانات والفلسفات الأجنبية، فقد كان من الضرورى أن تظهر بداخله صورة من صورة التصوف لأن بذورها كانت قائمة فيه من البداية (٩) ». ونستطيع أن نفهم ما هى هذه البذور: فهى حس المتصوفة المسيطر بتعالى الألوهية.

وهذا تعالى العظيم والجلالة الخارقة المقدمة ليست اشارة فقط إلى المسافة التى لا تعبر بينها وبين المقدس: فهى تتضمن أيضا تقرير التقرب الذى لا حد له للأخر. وكل الأدب الصوفى يستثمر فى إنتاجه هذا البعد والتقرب المتناقض للألوهية.

وهناك استعمال لهذا المعنى يكرر ذكره والإشارة إليه قد ورد فى كتاب كلاسيكى من التأملات بعنوان رؤية الله The Vision of god للمصوفى نيكولاس من كوزا Nicholas Cusa

(١٤٦٠) وقد كُتب بناء على طلب الرهبان البديكتيين المقيمين في أحد أديرتهم وقد طلبوا منه أن يهديهم إلى طريق مسير للاهوت الروحي الصوفي. وقد استخدم نيكولاس في حديثه استعارة الأيقونة أو صورة الرب فيها عيان تتبع المرء مهما كانت زاوية النظر أو المسافة التي تفصل بينها وبين الناظر إليها. فالرب هو البصير بكل شيء Omnivoyant فله الرؤية المطلقة Absolute Sight. وليس هناك سبيل لجلب هذه العين التي ترى كل شيء. وتبرز هذه الاستعارة معاني أن الله قائم موجود Thereness وتعاليه الذي لا ينقص وسموه وارتفاعه فوق كل شيء. ونستطيع أن نتبين هنا التأثير القوي لديونيزيوس على نيكولاس. فالبصير بكل شيء هو بالضرورة أعلى من كل معرفة إذ عندما تقع، حتى معرفتنا تحت بصره، فإنها لا تستطيع أن ترتفع لمسك بمصدر هذه الرؤية لنفسها. ومع ذلك فإن الاستعارة توحى في نفس الوقت بهذا القرب غير المحدود لله حيث لا يكون هناك شيء في الإنسان يخاف من الله وليس هناك موضع في ذات المرء إلا والله به خبر.

وقد يقول مثل هذا الكلام أي موجد بالله غير أن ما يجعل نيكولاس يبلغ مرتبة التصوف هو أنه يدفع الاستعارة إلى ما هو أبعد من ذلك فهو يعلن: «إن بصرك يا إلهي هو ما هيئت»، (١٠). قاله ليس مجرد شيء يرى بل هو هذه الرؤية ذاتها. ثم التي لست مجرد شيء يتفق له أن يقع تحت نظرة الله بل إن وجودي يعتمد على أن الله يراني. ويقول: «إنني أوجد بقدر ما أنت معي وما دام نظرك هو وجودك فأنا أوجد لأنك تنظر إلي. وأنا صرنت عني نظرتك تعطل وجودي فلا أكون»، (١١). ويكرتب على هذا أنني ما دمت أبقى موجودا بنظرة الله فمأهيه وجودي إذن هي نظري أنا. فأنا أوجد على قدر ما أستطيع أن أرى، ولكن كل ما أراه يراه الله. ولهذا فطبي الرغم من أن بصري محدود فإن كل رؤيتي مع ذلك تتطابق وتتوافق مع رؤيه الله. ونتيجة لمضمون هذا التناقض فإنني عندما أرى ما يراه الله تتحقق لي رؤيه للألوهيه غير المرئية. «فأنت إذن يا إلهي مرئي من الكل ومرئي في كل ما يرى. فأنت يراك كل شخص يرى وفي كل ما يمكن أن يرى وفي كل فعل من أفعال البصر والرؤيا وهذا على الرغم أنك خفي كما أنت منزوع عن مثل هذه الصفات والظروف جميعا، تطو فوق كل شيء إلى أهد الأبدن» (١٢). فأنا أرى الله ولكني لا أرى الله وأنا أرى وكأنني إله ولكني لست إله. هذه إذن هي المفارقة الأولى التي نجدنا عند ديونيزيوس. وهي تحيى الجهل ولكنه جهل قوى شديد.

وهناك نص مماثل يكرر اقتباسه والاستشهاد به لنفس هذه المفارقة ولكنه مستمد من أغسطين الذي يقول: «إنك مغرِق في داخلي أكثر من أي شيء آخر داخلي وأعلى من أعلى ما أرتفع

إليه (١٣). حقا ان بعض الصوفية تحاول أن تعبر إلى المعالي بالرحلة إلى الخارج، وهذا ما يسمى عادة ، تصوف الطبيعة (١٤) ولكن الأشيع أن تكون الرحلة إلى الداخل. وهذا يعتبر اغسطين مثلا نموذجيا. فهو يعرف أن المكان الوحيد في الكون الذي نستطيع منه أن نقرب إلى الله ، هو مركز روحنا نحن أنفسنا. فهناك ينتظرنا ويلقانا وهناك يتحدث إلينا. فإذا أردنا أن نبحث عنه فعلينا أن ندخل إلى داخلنا نحن أنفسنا (١٥). وقد يكون في مثل هذا الكلام مثال لما يقوله المتصوف عندما يعبر عن اعتقاده بأن الدوح إلهيه كما قد يقول الأفلاطونيين. ومع ذلك فعلينا أن لا ننسى أنه على الرغم من أنها تسكن الالهى فانه يظل مع ذلك متعالى تماليا مطلقا ويعودا عنا بعدا لا نهاية له.

وإذا كانت رغبة الصوفى الوحيدة والمسيطره عليه أن يعبر فوق الهوة الفاصلة فمن الواضح أيضا من البداية إن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا بجهد جهيد. وكثيرا ما نجد فى الأدب الصوفى التحذير من المشاق والصعاب التى تنتظر كل من يتخذ هذا الطريق. ولا يمكن أن تكون هناك نجاحات مباشرة ولا رؤية مفاجئة تنقل الصوفى وتنتهى بحقه دفعة واحدة. كما ليس هناك فقرة بارعه ماهره من الهدا إلى الهداك. بل اننا نجد التحذير يتكرر من التفرير الغاوى للرؤية فهناك فارق بين أن يرى الصوفى الجانب الآخر فى حدس يخطف الأبصار وبين أن يصل فعلا إلى هناك. وعلى الصوفى أن يتوقع وأن يستعد لسنوات عديدة من الرياضة والصلاة والتأمل قبل أن تظهر أولى البشائر الهينة للتقدم. وفى الواقع أنه إذا مابداً الوعى بالهوة يبرز فى الروح وتملكتها الرغبة فى العبور فإن الصوفى لا يكاد يعرف حتى كيف يبدأ. ولا يقوم فى داخله إلا هذا الاحساس بعدم قدرته أو صلاحيته للقيام بهذه المهمة.

ومن التعاليم التى تتكرر كثيرا اننا نكون على مبعده كبيرة من هدفنا حتى إننا لا نستطيع أن نبحث عنه على الإطلاق رغم سنوات الرياضة والجهاد الطويل. فالمره لا يستطيع حتى أن يبحث حتى يكون قد تم اختياره. وهذا ما يعلمنا إياه صوفى من القرن الثانى عشر هو برنارد من كليرفو Bernard of Clairvaux (١٠٩٠ - ١١٥٣) الذى يقول: «على كل روح من أرواحكم التى تبحث عن الله أن تحرف أن الله قد سبقها إليها ولأنه قد اختارها قبل أن تبدأ البحث عنه (١٦)». كما نجد فى أدب الصوفيين المسلمين العبارة التالية: «ظللت ثلاثين عاما أبحث عن الله ولكن عندما دقت النظر وجدت فى الواقع إن الله كان الطالب وإننى كنت المطلوب (١٧)».

وليس لنا أن نهمل أو ننفل أهمية الثلاثين عاما فهى تبرز بوضوح قدر انفصالنا عن الأولوية فى البدء. وإذا كان الرب هو الطالب فهذا لاننا كنا ضائعين ضالين وسيتطلب الرب نفسه وقتا طويلا

ليدبر عروبتنا، ومن الاستعارات المستخدمة للدلالة على مراحل التقدم في الطريق الصوفي ما نجده عند تريزا من أفيلا (١٥١٥ - ١٥٨٢) Teresa of Avilla في كتابها القلعة الداخلية Interior Castle حيث تقول: لقد بدأت بأن أرى الروح وكأنها قلعة مصنوعة من قطعة واحدة من الماس أو من الكريستال النقي للخالص وتضم هذه القلعة عددا كبيرا من الغرف مثل ما يكون في السماء من قصور (١٨).

وعندما يدخل المرء إلى روحه عن طريق المعرفة العبادية للذات فهو بالكاد يدخل فقط إلى القصر الأول. ومع تزايد التأمل ورياضة الزهد يمكن له أن يدخل للقصر الثاني وهكذا يتقدم حتى القصر السابع الذي يقع في مركز الروح حيث يقيم الرب، وترجع القيمة الكلاسيكية التي تنسب إلى كتاب تريزا إلى إدراكها للنفس العاد وصراحتها الشخصية المدهشة التي تسجل فيها مراحل الرحلة الطويلة خلال قصور الروح. وهي تشبه نفسها بفراشة ما تكاد تنفض عن نفسها شرنقتها حتى تحاول في حيرتها وهشاشتها أن تجسد طريقها إلى بيتها.

ويحدث الصوفي على خلاف بينهم عن سبعة أو ثمان مراحل تمر بها الروح وهي تمضي صاعدة إلى الخالد. وعندما تصل الروح إلى هدفها ويغيب وعيها بكل ما هو متغير فانهم يتحدثون عن هذه اللحظة على إنها فناء الفناء* (١٩). ويحدث أغسطين أيضا عن سبع مراحل أعلاها التأمل التي فيها يشاهد الحقيقة العليا والموجود المطلق وذلك الذي هو أحد (٢٠).

وينعج الصوفي الانجليزى ريتشارد رولل RICHARD ROLLE حوالي (١٣٠٠ - ١٣٤٩) كغيره كثير من الصوفية ما يقوله أغسطين من وضع التأمل في قمة التحقيق الصوفي. ويلوغ هذه القمة يكون باتباع طريق القراءة والصلاة والتأمل. «ففي القراءة يتحدث الله إلينا، وفي الصلاة نتحدث إلى الله. وفي التأمل تهبط إلينا الملائكة وتعلمنا ان لا نزل... والتأمل الذي يلي ذلك هو انشودة حب الله تصل إلى الذهن مقرونة بحلاوة تمجيد الملاك (٢١) أما القديس يوحنا الصليبي ST. JOHN OF THE CROSS فيشبه في حديثه عن «ليل الروح المظلم» مراحل الإسماع بانها «درج الحب»، ويحسب درجات السلم، التي تصمد عليها الروح واحدة وراء أخرى بانها عشر

* تستخدم الرسالة التفسيرية اصطلاح فناء الفناء وتعرفه على النحو التالي:

«إذا فنى العبد عن نفسه.. يرتقى عن ذلك بفنائه عن رؤية فنائه» ص ٦٨ وهذا هو المقصود بفناء الفناء. (المترجم)

درجات (٢٢) . وعلى الدرجة الأخيرة ، تصبح الروح متمثلة متشبهه بالله بغضنل المشاهدة للجالية المباشرة لروية الله الذى تمتلكها (٢٣) . وعلى الرغم من أن التصوف اليهودى المبكر لم يتوصل إلى مثل هذا التوحيد الأخير بالالهى فإن هذا التصوف عرف مع ذلك طريق الإصعاد الجهدى الملتشى الذى كان يُختلر من كل مريد أن يمر به خلال السموات السبع (٢٤) . ويحدث القديس بولس نفسه عن أنه حمل إلى السماء السبعة فى تجرية من الوجد والانجذاب الصوفى (٢٥) مما يعد صدى مبكرا لما يقرره الصوفيه من ضرورة رحلة الروح لتحقيق عودتها إلى الله* .

وهناك محاولات عديدة من دارسى التصوف ليكتشفوا نوعا من النظام أو الخطة يمكن أن تتقن بها مراحل التجرية الصوفية أو يقيّموا ماهية التجرية رجوهرها الداخلى (٢٦) . ولكن هذا فيما يبدو أسلوب ومحاولة خاطئة وذلك لمجرد أن أوصاف المراحل متعددة وكثيرة ومتغايرة . وبدلا من ذلك فإن علينا أن نتوقف أولا عند ضرورة الرحلة . فعندما يتحدث الصوفيه عن الهوة وعن المسافة اللانهائية التى تقصل بينهم وبين الآلهى ، وعندما يتحدثون عن أن الله فوق كل معرفة وإنه يسكن غير مرئى فى الروح وإنه يطلبهم قبل أن يعرفوا فهم فى كل ذلك يعبرون عن احساسهم بانهم قد ضلوا وأنهم فى غير المكان الصحيح وأنهم غرياء فى أرض لا بيت لهم فيها وليس لديهم حتى أقل معرفة بطريق العودة والرجوع . فهم يهتمون إلى مكان آخر ولهم بيت قد انفصلوا عنه وبغادروه وأنهم يهتمون لمالك آخر ولكنهم قد نسوا من هو .

ونرى من هذا كم ابتعدنا عن الأفلاطونية بكل هذا . فرغبة سقراط فى الخلود كان يعبر عنها بأنه يريد أن يواصل حواراه مع أسدأقائه أو مع من يشابههم فكرا وهو حوار كان يمارسه فعلا ويشغل به . فهو يشاق إلى مواصلة لهذا العالم المألوف وبالتالي لنفسه الحاضرة الحالية . وقد يكون صحيحا أن نقول أن الانجذاب الشعبى العام للمذهب الأفلاطونى عن خلود الروح يرجع إلى ما يعد به من مواصلة ارتباطاتنا للحاضرة . فمن الصعب تصور أن مجرد الوجود فى عزلة قد يكون أمرا محببا للناس . وعلى هذا فالتطلع إلى البقاء ليس رغبة فى القيام برحلة بل هو رغبة فى اختتام رحلة . وليس هذا شوق إلى التغير بل البقاء إلى الأبد على نفس الحال الذى فيه الإنسان .

* القديس بولس الذى كان يمثلهد المسيحيين قبل تقبله للمسيحية يكتب فى أعمال الرسل: اصحاب ١: ٩ وما بعدها وهو يصف اقترباه من دمشق: «فبغتة برق حوله نور من السماء فسقط على الأرض وسمع صوتا قائلا له : شاول ، شاول ، لماذا تضطهدينى . وأما الرجال المسافرون معه فوقفوا صامتين يسمعون الصوت ولا ينتظرون أحدا . . فنهض شاول عن الأرض وكان وهو مفتوح العينين لا يبصر أحدا . (المترجم) .

وعلى هذا فليس الخلود إذن هو ما يريده الصوفي. فهم لا يتشوقون لمواصلة أى شيء وعلى الأخص حياتهم للحاضرة بدلالاتها على الغيبة.

فهم على العكس يتشوقون لأن يتحولوا إلى شيء يخطف جذريا عن الحدود المألوفة للوجود الأرضي وهو مع ذلك شيء لا يكادون يعرفون عنه شيئا. ولهذا فالموت البيولوجي يكاد أن يكون عديم الدلالة بالنسبة للصوفي. فلا هو شر في ذاته ولا هو شيء يستحق الترحيب به، فهو ليس نقطة الدخول إلى حال آخر من الوجود ولا هو نهاية لهذا الوجود. والسبب في هذا أن التحول الذي يشده الصوفي ليس هو إتخاذ طريق في الوجود يقع وراء الحاضر في زمن لم يكن بعد بل هو إتخاذ طريق في الوجود هو الطريق الذي كان وما زال فيه. فهو ليس تحول إذن من حال كان عليه المرء إلى حال غير حاله بل هو على العكس من ذلك - فهو تحول من حال لا تعتبر حاله إلى الحال التي هي له على الحقيقة. وعلى هذا فالمصوفي في تجربته لا يحاول أن يخلص نفسه من الغناء بل من التناقض مع الذات، وليس من الحدود المفروضة عليه بل من عجزه عن أن يكون ماهو حقا. وللتعبير عن هذا التناقض الذي يتميز به الموقف الصوفي ليس هناك أفضل من اقتباس الصوفي الإسلامي الكبير للجنيدي الذي كان يقول أن هدفه الأسمى أن يكون كما كان قيل أن يكون، (٢٧).

وإذا بدأنا من خاصية التناقض القائمة في الجهل الصوفي (أى أن لا يعرف تعالى أن يعرف) فإننا نرى أن الصوفي يفسر الظلمة على أنها دلالة على المسافة التي عليه أن يرحل فيها ليجتاز الفراغ الفاصل بين ماهو إنساني وما هو إلهي. وليست الرحلة إلى الخارج إلى زيادة في الألفة والتعرف على العالم بل هي الرحلة إلى الداخل لمزيد من المعرفة بالروح التي تغربنا عنها. فالفراغ والهوى بيننا وبين الإلهي هي في نفس الوقت فراغ وهوى بيننا وبين أنفسنا. وفي الحقيقة فإن الموت البيولوجي لا يبدو كأنه موت على الإطلاق. فالصوفي ليس مدشغلا بمثل هذا النوع من الصراع الذي انشغل به الافلاطوني أى الصراع بين الروح والبدن. فالصراع الذي يشغل الصوفي هو صراع بين الروح وذاتها. وهو هذا الجهد الجهيد للتغلب على التناقضات الوجودية للذات من حيث أنها تجعل المرء غير ماهو على الحقيقة. فإين إذن الموت وكيف يدركه الصوفي؟ علينا أن ننظر عن كثب أقرب إلى الطريقة التي يفهم بها الصوفيون باطنية صراعهم.

* * *

وتتكشف خاصية التناقض الذاتى الوجودى التى يعايشها الصوفى فى هذا الاحساس المتصاعد بالخطيئة الذى يظهر فى كل الأدب الصوفى وفيما يقترب عليه من ثمدان للتوبه وتعذيب الذات. فإذا كان الرب على مبعده كبيرة منا فى الخارج وفى الداخل فلن نشعر فقط بأن أمامنا رحلة طويلة غرارہ بل سجد أنفسنا علاوة على ذلك محملين بذات لا نريد أن تكونها بل وهى ليست نحن على الحقيقة. ويصبح امتلاك هذه الذات وكأنه حمل قاتل مميت أو صليب أو لعه وتذكرة مستمره بأننا لسنا نحن ما نظن أننا لياہ .

وأمثل هذه الحالة يجد الصوفيه أن التعبيرات التقليدية عن الخطيئة ملائمة تماما لحالهم هذه .

ومع هذا وتمشيا مع عدم اهتمامهم بالخلود فإن الصوفية يندر أن ينظروا للخطيئة من حيث علاقتها بنوع من العقاب الالهى التالى * . وليس من شك أن الخطيئة تعنى فى ذاتها عدت رهيب .

فتتحدث تيريزا أوف أفيللا عن كيف يحرم المرء كثيرا من عطايا الرب فلا ينعم بها من فرط انشغاله بخطيئته . فكأنما هناك نهرم عارم بجرى داخل الروح جالبها مثل هذه العطايا بين العين والآخر . ولكن خطايا الروح تكون بمثابة القاع الموحل للنهر . فتظل حاضرة فى ذاكرة الروح وهذا صليب نقول تحمله الروح (٢٨) .

ولكن ماهو هذا القاع الموحل من الخطيئة . أهو حقا نتيجة لارتكاب آثام ومخالفة المرء للوصايا الالهية ؟ أم هرشء أكثر جوهرية من هذا . إن ماهو جدير بالملاحظة أنه على الرغم من أن الله الإسلامى والله اليهودى والرب المسيحى يصوروا جميعا فى الكتابات المقدسة على أنهم مشرعين غيريين يطلبون الطاعة تحت التهديد بالعقاب ومع ذلك فإننا نجد عدد الصوفية انشغال جوهرى على الاملاق بالاستقامة للشرعية . والمسألة تزداد أكثر تعقيدا بالنسبة للصوفية المسيحيين لأن وجه الرب فى الكتاب المقدس المسيحى يبدو وجه مخلص محب . ولكن هذا لأن المسيح قد

* وهناك استنتاجات بارزة لهذه الملاحظة لغوماس أكمبيس وهو ولا شك صوفى حسن الذية يقول مايلى عن الخطيئة والعقاب : «رمانا سأكمل للديران إلا خطاياك . فكلما كنت رحيما بنفسك الآن واشبع رغبات البدن كلما كان عقابك فى الآخرة أشد وكلما اجتمع فيك وقود أكثر للديران .. وعند ذاك فإن الكسلان البليد تدفع به وتستحقه مهاميز من نار والشره ألهم يعذبه للجوع اللاس والعطش الشديد .» The imitation of christ pp 59ff

تحمل عن كل البشر ما يستحقونه من عقاب على أثمهم أمام الشرع التي لا يبرأون منها. ومن هنا يتحدث للصوفية كثيرا عن المسيح ولكن هذا الحديث لا ينصرف إلى توحيدهم مع الرب عن طريق عذابات المسيح بقدر ما ينصرف إلى تقبل المسيح لضعفهم الشرعي أمام الرب راهب الشرع والناموس.

وتقدم تيريزا بكلماتها مفتاحا لمعنى قاع الخطيئة الموحل في اغفالها وعدم اهتمامها بصالح البدن فنقول: «على الرغم من أننا نجد هذا القليل من الراحة فأننا نرتكب خطئا كبيرا لو اهتممنا بصحتنا وخاصة لأنها لن تتحسن بانفعالنا هذا. وهذا ما أعرفه جيدا» (٢٩). ونصيحة تيريزا التي قد تبدو غير عادية بأن لا نهتم بالبدن حتى لا يعطل مرضه الجهد الروحي الذي يبذله المرء ولكنها تصبح بأن نغفل البدن كلية سواء كان مريضا أو صحيحا.

والذي نراه هنا ليس هو مجرد تخلي عن البدن على إنه شيء شرير في ذاته ولكننا نرى تعبيراً عن رفض كل ما يشجعنا على أن نظل في مقامنا هذا كفرياء في تلك الأرض الغريبة التي لا بيت لنا فيها. وهذا الإهمال أو الاغفال للبدن نجده وأربا معبرا عنه عند كل الصوفية على الرغم من أنهم لا يسمحون على الإطلاق من التعامل اللشط مع المجتمع الإنساني. فنجد مثلاً أن القديسه كاترين أوف سينا كانت محبته ومصلحة اجتماعيه وسياسية ومع ذلك فقد عاشت لسنوات طويلة دون أن تطعم إلا قطعة الخبز المقدس التي تحصل عليها عند تناول المقدس (٣٠).

وعندما يتحدث الصوفية عن الألم البدني والذاب الفيزيقي فإنهم لا يتشكون من أوجاعهم الطبيعية ولا حتى من الفساد الشرير للجسد ولكنهم يعبرون عن الفارق الضخم الذي لا يقاس بين التجربة الصوفية وبين الإطار الفاني الذي تتم فيه هذه التجربة. فالبدن لا يستطيع أساساً أن يحتمل. ويقول الصوفي الألماني الكبير جوهانس تاوئر JOHANNES TAULER: «صدقوني بألفاني، إن من يعرف الكثير عن هذه الأمور السامية كثيراً ما يكون عليه أن يحافظ على فراشه فإطار بدنه لن يستطيع أن يحتملها» (٣١).

ولاشك طبعاً أن عدم الاهتمام بالبدن ليس غاية كافية في ذاتها فهو في الحقيقة جزء من الرغبة الصوفية الأشمل لعدم الاهتمام بالذات كلية. وقد يكون من الأسوب ألا نقول أنهم لا يهتمون بالبدن بل ان نقول أن الصوفية يتخون بشكل قاطع وكامل موقفا مضادا ومعاديا من ذات النفس. فالذات العيانية ذات التجربة الحسية هي العامل الذي يجعلنا نرتبط بهذا السجال الذي لا بيت لنا فيه

والذى يقع على هذا الجانب من الهوى التى تفصل بين الآلهى والإنسانى. ولذلك فهناك إحياء دائم بأننا لو خلاصنا من ذاتنا العينية فقد يكون فى هذا بداية لرحلتنا بل لقد يودى بنا إلى أن نجد الطريق إلى ذاتنا بالحقيقة وإلى ما نحن حقيقة. فالصوفية كلها تقوم على الاعتقاد بأن المرء إذا فقد ذاته وجد الذات الكلية ... ومن هنا أمر ووصية الصوفى : «مت قبل أن تموت» (٣٢).

ويبدو أن ما يشيع بين الصوفية من أعمال التوبة والندم المسرفة إنما تستهدف الانصياع لهذه الوصية. ويرى عن ذلك جيرشوم الذى يحكى قصة شاعت بين جماعة الهاسيديم اليهودية* فى العصور الوسطى. وتقول القصة أن رجلاً بسيطاً أميناً قد غسل دون قصد قطعة من الرق كتب عليها اسم الله. وللتكفير عن إثمه فى حق اسم الله المقدس قرر الرجل أن يرقد على درج الكنيس اليهودى حتى يضطر المصلين أن يمروا فوقه ، فإذا داس عليه أحدهم قاصداً أو غير قاصد فرج الرجل وشكر الرب، (٣٣).

وفى الأدب الصوفى الإسلامى قصة عن صاحب حائوت اجاب عندما اخبروه أن حائوته قد حطمته الليران : « لقد تحررت إذن من الإنشغال به ثم جاءت الأخبار بمد ذلك بأن الحائوت لم تمسه النار بل حطمته وعند ذلك وزع سارى كل ما يملك على الفقراء واتخذ طريق التصوف ، (٣٤) .

وتبدت كل هذه القصص صورة أشخاص وضعوا جانباً ذاتهم حتى تشرق الجلالة الآلهية الخارقة فى بهائها الكامل ولكن الصوفية كثيراً ما يتحدثون عن الصعوبات الكبيرة التى تواجه محاولة تكرار الذات والتفلى عنها. فإذا كان قاع الخطيئة الموحل هو أحد مظاهر الارتباط بالذات العينية فالواقع أننا فى أغلب الأحوال غارقين إلى أذاننا فيه. ولكى يخلص المرء نفسه ليسبح حراً فى المجرى الدقى الشفاف للرحمة الآلهية فإن هذا يتطلب قدراً من المهارة والبراعة الروحية التى تفوق قدرات المريدين العاديين. وصعوبة هذا الجهد والتقدم البطيء فى تحصيله كثيراً ما يدفع الصوفية إلى للحديث عن اليأس والحزن. فترى أرف أفيلبا تيكى أياماً طويلة وتشعر بألوان من الصداق الزهيب. والمؤلف المجهول لكتاب «سحابة عدم المعرفة» The cloud of Unknowing (الذى كتب حوالى ١٣٧٠م) يكتب قائلاً: بدون هذه النعمة الالهية الخاصة التى يملحها الرب بارادته الحرة،

* حركة يهودية تطهيرية فى القرن الثامن عشر تأسست فى بولندا على يد اسرئيل بن اليماز وكانت معنادة للعاثامات والانصياع للصراع للقانون معطياً من شأن الوحيد والتشدد فى التجرية الدينية. والكلمة فى العبرية تعنى الانتقاء. والكلمة تطلق أيضاً على حركة من القرن الثانى قبل الميلاد من الذين قائلوا فى حروب الميكابيين.

وبدون استمدادك الكامل وتبنيك لقبها، فإن هذا الوعي الحاد بذلك لا يمكن أن يمتحى . واستحداك هذا ليس إلا حزنا عميقا قويا في الروح . ثم بعد ذلك يمتصب النصيحة الهامة التالية : لكل إنسان ما يحزن عليه ولكن ليس هناك أكبر من حزن هذا الذي يعرف أنه موجود (٣٥) . وعلينا أن نتذكر هذا مرة أخرى أن هذا الحزن ليس حزنا خلقيا بل وجوديا Existential فهو حزن يأتي عن مجرد حقيقة أن المرء موجودا .

ويكتمل لنا بهذا نظرة جلية عن المفهوم المميز للموت لدى الصوفي وعن الحزن الذي هو استجابة له . فليس الموت تغيرا مفروضا على للذهن ولا تشتتا يجرى على البدن ولكنه فرقة وإنفصال للروح عن موطنها الإلهي . ولما كان الآلهي يقطن في أعماق أعماق روحنا فالموت هو أبعثنا انفصال عن أنفسنا . ولهذا كثيرا ما نجد الصوفية يتحدثون عن حياتهم الحاضرة بتعابير مؤلها للحزن والكآبة واليأس في حياة من للكل المتصل . وكأننا الذات التي نقطلها قد ماتت وقد انفصلنا نهائيا عن روحنا الحية كما لو أننا قد فقدنا صديقا حبيبا علينا قد أخذ الموت منا . وعدم تقدير الصوفية للبدن يشبه الموقف من جثة ميتة . والجسد الميت ليس شرا ، وهو ليس فخا يجذبنا إلى التطرف في ملذات البدن كما يصفه كثيرون ممن يقولون بالثنائية . بل كما يفعل أفلاطون نفسه أحيانا . انه مجرد تذكرة لنا بأن الحياة تقع في مكان آخر . وما يشده الصوفي ليس إعادة بحث الجثة أو عودة الحياة إلى الروح في البدن الذي مات . فلن يكون هذا بالصعبة له إلا محاربة للتغلب على الحزن عن طريق جعل الفرقة والانفصال دائما . فهذا لون من الاستراتيجية المألوفة للحزن حيث يحاول المرء أن يصل إلى الموت الحى أى أن يجعل للميت بمثابة أنه حى . أما الذي يشده الصوفي فهو الموت الكامل لهذا الذي فارق وانفصل . فعلى المرء أن يترك الروح الضالة المتعزلة للموت وأن يعود إلى الحياة وليس هناك علاج آخر للحزن .

ولكن مثل هذا العلاج فيه الكثير من الإسراف . فهي معنى أن تلقى بالكثير خلف ظهورنا . أى بكل ما ينحس إلىنا في الحقيقة كأشخاص وأفراد ، وهذا يعنى كل ما نعتبره عادة ملكا لنا بما في ذلك أنفسنا أنفسنا . وقد نحس هذا في أول الأمر لإفقار شديد لنا . ولكن كما أن عدم معرفتنا بالله هى دلالة على عظمة الله الفائقة ، كذلك بالمثل فقدنا هذا هودلالة على ذخائر الثروة الألهية التي لا حد لها . وإلى مثل هذا الفقر على وجه التحديد بحثنا إيكهارت وهو يقول :

« والفقر هو الذى لا يريد شيئا ولا يعرف شيئا ولا يملك شيئا » .

وأن لا يريد المرء شيئا يعطى بالنسبة لا يكرت أن لا يريد حتى ما يريده الله، أى أن لا يريد على الإطلاق أى شيء وأن يسمح للإرادة أن تموت. وكذلك أن لا يعرف المرء شيئا تعالى أن يفرغ المرء نفسه من كل معرفة حتى معرفة الله وأن يصير المرء فارغ الروح تماما كما كان قبل أن يوجد. وأن لا يملك المرء شيئا تعالى أن يقتصر المرء حتى لا يعود له مكان يعمل الله فيه إرادته: «فإن أراد الله أن يجرى على الروح ما يريد فلا بد أن يكون الله هو نفسه المكان الذى يجرى فيه ما يريد وأن يكون ذلك وفقا لما يريد» (٣٦).

وقد يسهل علينا إذن أن نفهم لماذا حوكم إيكهارت وإتهم بالهرطقة على الرغم من شعبيته الكبيرة كخطيب ومعلم ديني قلقد أندفع فى متابعة تعاليم التناقض الصوفى حتى كادت أن تكون تحديفا مقصودا. فهو يقول: «نحن نقول أن على المرء أن يكون فقيرا حتى لا يكون ولا يكون له مكان يعمل فيه الله. فأن تحفظ مكانا يعطى إقامه فوارق وتميزات. ولهذا فأننى أضرع لله أن يخلصنى من الله فوجوده المنزه عن كل شرط فوق الله وفوق كل تمايز أو فوارق» (٣٧).

والمصوفة عادة أقل إيمالا ومبالغة من إيكهارت ولكهم مع ذلك قادرين دائما على استخدام تعبيرات ملؤها الصور الحية الواضحة. فنجد مثلا فى كتاب «سحابة عدم المعرفة» وصفا لهذه اللحظة الحاسمة فى التجربة الصوفية بلغة استعارية :

«وكما أن هذه السحابة من عدم المعرفة توجد وكأنها فرقك، وتقوم بينك وبين الله، فكذلك عليك أن تضع سحابة من النسيان تحلك تفصل بينك وبين كل الخلق. وقد يتبادر لذهننا اننا على مبدعة كبيرة من الله بسبب هذه السحابة من عدم المعرفة بيننا وبينه ولكن الأولى بنا والأصوب أن نقول اننا نتبعد عنه أكثر فأكثر إذا لم تكن هناك سحابة من النسيان بيننا وبين كل العالم المخلوق» (٣٨).

وليس من شك أن هذا الكاتب المجهول لهذا الكتاب الذى يعتبر مرجعا كلاسيكيا فى موضوعه ينصحنا بكلماته هذه أن نعتبر أنفسنا وكأننا جثثا: فلتحيا وكأنك ميت لهذه الدنيا. وعلاوة على هذا فإن هذه السحابة من عدم المعرفة التى تفصلنا عن الله تفصلنا أيضا عن العالم وليس هناك للأسف أمل فى أنها ستنتشع :

«فإذا كنت تحس به أو تراه فى هذه الحياة فلن يكون ذلك أبدا إلا من خلال هذه السحابة وفى هذه الظلمة».

ولأن الجهل وعدم المعرفة يلقانا كما تلف الجثث في الاكفان فاننا نكون قد دخلنا في هذا المكان المخيف الذي يسميه الصوفي جان فان رويسبروك Jan Van Ruysbroeck (١٢٩٣ - ١٣٨١) «طريق الله غير السالك» The way lessness of god وهو أيضا ما اسماء القديس جون الصليبي St. John of the Cross (١٥٤٢ - ١٥٩١) «لليلة المظلمة للروح» ، فيقول رويسبروك :

« ان هوة طريق الله غير السالك مظلمة تماما ومطلقة بلا صفة تماما حتى أنها تبطل بداخلها كل الطرق الآلهية والأفعال وكل صفات الأشخاص الذين يتعمق داخل الدائرة الغنية للوحده الجوهريّة .. وذلك هو الصمت المظلم الذي يفقد فيه كل المحبين أنفسهم . ولكننا إذا أردنا أن نعد أنفسنا له فإن علينا أن نجرد أنفسنا من كل شيء حتى ابداننا ذاتها وعند ذلك نهرب قدما إلى البحر الهائج حيث لا يمكن لمخلوق أن يعيدنا مرة أخرى» (٤٠).

ويحدثنا القديس يوحنا الصليبي عن ظلمة قد تستديم اعواما عديدة حتى تعتقد الروح أن الرب قد حجب عنها إلى الأبد بركته وحرمتها حتى من القدرة على الصلاة (٤١) . ومع ذلك فمطينا أن لا ننسى أن الله هو الذي جلب هذه الليلة المظلمة وأن هناك لذلك فولد كثيرة تتأذى منها حتى قبل أن نذهبها : «واليك أول الفوائد الأساسية التي تتولد عن تلك الليلة للجرداء المظلمة من التأمل: ذلك هو معرفة المرء لنفسه ولمدى شقاءه» . «ولأننا بقينا في رجاينا السابق لما عرفنا حقيقة التصاع الروح» (٤٢) . ونصحنا رويسبروك Ruysbroeck ان نجاهد مع طريق الله غير السالك بأن نلقى أنفسنا بكل تهور في هذا « البحر الهائج ، حيث لا يمكن لمخلوق أن يعيدنا مرة أخرى» . «ويشجعنا القديس يوحنا الصليبي على أن نتوقع أن نجد تحت شقوقنا هذه ان الرب قد سكب «تأملا سريا» يبقى سرا مخفيا عن كل أعمال ذهنا وكل الملكات الأخرى» (٤٣) .

بعد ان يصف ايكهارت تلك « البدياء» التي يدخل فيها المرء نتيجة لشقوته وفراغ روحه فانه يقرر أن الله كان فاعلا فينا دون أن ندركه أو نراه . وهو إله يختفي في صميم الروح بينما نحن ننظر إلى الخارج بحثا عن إله في العالم وعن طريق افكارنا . وتستثمر الروح أن شيئا يجري بداخلها حتى وإن لم تعلم كيف أو ما هو . وتكون على وشك أن تمتلك « معرفة مجهولة» تقابل ماسما القديس يوحنا ، «تأملا سريا» . وهي معرفة تصدر مقصورة على الله وحده ولا تترك إلا «عن طريق نسيان وفقدان الوعي بالذات» . ففي تمام السكينة وفي الصمت يمكن أن تسمع فقط كلمة الرب» . وهذا التقدير الوعي بالذات هو تمام الجهل بكل الأمور الدنيوية والإلهية . وهذا الجهل نفسه « هو ما ترتفع به ويترينه المعرفة الخارقة . ولهذا فاننا نبلغ حد الكمال بما يحدث لنا وليس بما نفعله» (٤٤) .

ولاشك بالطبع أن هذه المعرفة السرية المجهولة هي من نوع لا يمكن أن تحصله جلثنا في وجودها الحاضر. بل قد لا تدر معرفة على الإطلاق. وذلك كما يقول ليكهارت لان ما ننشد ليس الرب الذي فكرنا فيه، لان الفكر إذا ماند عن الذهن او غاب غاب الله ايضا، «وما نريده وننشده هو حقيقة الله التي تكبر عن أى فكر لإنسان أو مخلوق، (٤٦)».

فبمجرد إذن أن تكون لدينا أفكارا عن الله فذلك أمر عرضي يظهر متوسط بين الذهن وموضوعه. أما أن تكون لنا حقيقة الله حقا فهذا يعنى أن يقاض علينا بحضور لا يمكن لنا معه أن نعرف أى شيء آخر.

* * *

وقد وصفنا موقف الصوفية من اكتشافهم غريتهم الوجودية عن الله بأنه موقف حزن. وهو لا يحاولون علاج هذا الحزن بل أن يستسلموا له وأن يقرأوا بفقرهم الروحي الكامل ليواصلوا البقاء في تلك الليلة المظلمة للروح. وما نريد أن ندلل عليه هنا هو حقيقة أن هذا الحزن ليس على موت آخر غريب بل موتنا نحن. فنحن هي اللجة التي تبعث فينا الحزن ولهذا علينا أن نقبل أننا لا نملك أكثر مما تملك اللجة. فنحن لا نملك شيئا. ولا حتى مكانا للإله ليجرى أمره فيه. وبهذا تصبح كل فاعلية هي من الهلالة للخارقة اللامتناهية البعد عنا واللامتناهية القرب منا.

واستخدام استعاره اللجة هنا تعبير مناسب لأنها تبرز بوضوح هذا الجانب من التصوف الذي يعد أكثرها أشكالية: ونعنى به اتحاد الروح مع الآخر المتعالى. فالمتصوف لا يتطلع إلى استعادة الروح التي اختصمت حياتها الآن ولكنه ينشد دخول الله في مكان هذه الروح. ويبدو أن هذا في الفهم الأولى له على إنه معادل للقول بأن المرء قد تلاشى في الله وأنه لم يعد موجودا، فقد حل الرب محل الروح. وهذه هي النقطة التي تكثير اعتراض ورفض معظم الموحدين التقليديين لأن هذا يبدو وكأنهم رفضوا التوحيد تماما. أى أنهم قد عدلوا عن أى احتمال للقول بأن الأشخاص يقعون فوق / ومقابل الآلهى - فيبدون بهذا وكأنهم قد استبعدوا كل للحدود الإنسانية بأن جعلوا الروح إلهية.

ولاشك أن المتصوفة قد شجعوا مثل هذا التفسير لأنهم خلفوا لنا أدبا مليئا بتعابير الافصاح عن النشوة بروحة الروح مع الرب. ويشير المتصوف اليهودي الكبير ABU LAFIA ابر لافيه (١٢٤٠ - ١٢٩١) إلى أن الروح الميتة قد أغلق بينها وبين الآلهى بعدد من الاختتام والعقد وأن مهمة الصوفى أن يفض هذه الاختتام وأن يحل هذه العقد. وفي اقتراح يشابه التأمل الإرشادى في الذرات

المسيحي يوصي المتصوف اليهودي بالتركيز على حروف الأبجدية العبرية وتشكلاتها وخاصة عندما يتركب منها اسم الله . وقد ملأ أبو لافيه كتباً عديدة يوصف الطريق القويم الواجب اتباعه في هذا التأمل والذي ليس إلا إعداداً للحول الأخير عند ما تتزاح أخيراً العوائق أمام الروح : « فالأختام التي تستدعيها محبوسة في حالها الطبيعي مغلق بينها وبين الدور الآتية تنفك ، وفي آخر الأمر يتخلص منها الصوفي كلية ، (٤٧) . وعلى الرغم أن أبو لافيه لا يصل إلى قدر التصوف الذي نجده عند صوفيه آخرين في وضعهم لوحدة الروح مع الله إلا أنه من الواضح من كلامه أنه إذا ارتفعت العوائق فسيصبح من الصعب تحديد الموضع الذي ينتهي عنده ما هو انساني ويبدأ ما هو إلهي .

ونجد أن معظم الشملحات المتطرفة توجد في كتابات وقصص المتصوفة الإسلاميين . فيقول أبو علي Abu Ali of Sin في أحد شطحاته : « لمدة ثلاثين عاماً كان الله مرآتي والآن أنا مرآة نفسي » . ويفسر بعد ذلك عبارته للمحيرة قائلاً : « هذا الذي كنته لم أعد إياه فأنا والله نفى للوحدة مع الله . وما دمت لم أعد مرجوداً فالله الأعلى هو مرآة نفسي » . ويختتم تفسيره بعبارة تثير ثائرة الموحدين التقليدي فيقول : « وذهب من الله إلى الله حتى يصيحين بي في : يا أنت أنا ، (٤٨) .

يوصف أبو يزيد البسطامي وهو تلميذ لأبي علي تجرية له في الصعود إلى عرش الله الذي وجده فارغاً فتقدم إليه بملكته صالماً أنا هو أنا ، (٤٩) . وهناك أيضاً قصة عن رابعة المرأة المتصوفة التي نادى عليها خادماتها يوماً ما في الربيع قائلة : « اخرجي لتنظري ماذا صنع الله . ولكن رابعة اجابته : أدخلني لتنظري الصانع ، (٥٠) . ولكن أكثر المتصوفة شهرة هو الحلاج من القرن العاشر وقد صلب لانه نطق بعبارة فيها أكبر تجديف من وجهة النظر الإسلامية ، عندما قال : أنا الحق .

ولا نجد من المتصوفة البهري أو المسيحيين التقليديين من ذهب إل الحد الذي يقول فيه أنا الله . ومع ذلك ففي كل أقوال الصوفية الكبار اتجاه لا تخطأه الأذن إلى مثل هذا القول فلننظر مثلاً ما يقول إيكهارت :

« صميم الروح بطبيعته لا يفعل إلا للكانن الآتية دون وساطة . فالله يدخل الروح بكل ما له وليس به جزء منه فحسب . فهو يلج إلى الروح من خلال صميمها وليس لشيء أن يمس هذا الصميم إلا الله وحده . فلا يدخل إليها مخلوق لأن على المخلوقات أن تبقى بخارجها في قواها ووظائفها التي تتلقى منها الروح الأفكار والتي تتسحب الروح خلفها وكأنما لتحمي نفسها ، (٥١) .

وفى مكان آخر يتحدث عن هذا الجزء من الروح الذى يدخله الآله وكثيرا ما يضيف عند هذا ، وليس فى الروح مكان آخر شديد القرب والشبه لله حتى ليعد واحدا مع الله ولا يحتاج أبدا لان يتحدث به، (٥٣) .

وعلى الرغم من كل هذه المصادر فلا يزال علينا أن نفكر أن المتصوفه يعتبرون أنفسهم على الطريق القديم دينيا وهناك عدد غير قليل منهم قد دخلوا فى تعقيدات ومحاكمات للهملقة لا جدوى منها بل وحسوا ومنهم من واجه الموت دون أن يقرأ أو يعترفوا بأى آراء أو أقوال فيها هملقة .

ويتبين لنا من هذا أن مفتاح الفهم للحقيقى للمتصوف هو معنى دقيق تغفله للأسف النظرة الدينية التقليدية . فعلى حين يتحدث الصوفيه عن اتحاد الروح بالآله فإنهم يجتنبون بكل دقة أن يصرحوا أن الروح هى الله . وحتى الحلاج الذى قال : أنا هو الحق ، لم ينكره أصحابه واتباعه من الصوفيه بل دافعوا عن قوله هذا بقولهم انه قد دخل فى حال من الوجد وعلى هذا فلم يكن الحلاج نفسه الذى يتكلم ، بل الله الذى كان يتكلم من خلال جسمه الذى كان بلا نفس أو ذات . وعلى هذا النحر أيضا فهم المسلمون حد يث الله إلى موسى خلال الشجرة المشططة (٥٤) . والمقصود هنا أن الصوفى لا يرى الله على مبعده بل يمر بتجربة يكون فيها الله فاعلا خلال روحه وخلال صميمها ومركزها مما يجعله أقرب إلينا من أنفسنا ذاتها .

وقد يكون إيكهارت أكثر فائدة لنا هنا إذ يريد أن يوضح تماما أنه عندما يتحدث عن وحدة الروح مع الرب فهو لا يعنى وحدة فى الهوية IDENTITY ويشير علينا أن نفهم الوحدة فى حدود المشابهة . فيقول أن الروح تحب وتكره فى الآن نفسه تشابهها مع الله . فهى تحب حقيقة ان المشابهة بقيمها الله وليس الروح ، ولكنها تكره حقيقة أنها مجرد مشابهة وليست وحدة .

وعلىنا أن نتذكر هنا خطبة إيكهارت عن غضب الروح عندما تدرك أنها ليست الرب . فما دامت المشابهة ليست وحدة فإنها تعنى التعدد والاختلاف الذى قد يصل إلى حد التضاد . فالرغبة البينة للنار فى أن تجعل من الخشب شبيها بذاتها تفترض تعارضا مسبقا بين الأكلين . ويقول إيكهارت : « طالما كان هناك مجرد مشابهة كذلك الذى بين الخشب والنار قلن يكون هناك إنذاد حقيقى كما لا تكون هناك راحة أو قناعه ورضاء » . ومع ذلك فما دامت هذه المشابهة المستمرة متولدة عن الواحد الذى لا بدايه له فهى إذن « مصدر هذه الزهرة المتوهجة التى هى الحب » . ومن الواضح « أن من طبيعة الحب أن لا يظهر إلا حيث يكون هناك إثنان . ولكنه هو نفسه يحول إلى

واحد متوحد ولا يمكن أن يكون مزدوجاً، فالحب لا يوجد منقسماً، ومن طبيعة الحب أن يعمل الإثنان على أنهما واحد وتبقى مع ذلك حمياً الحب وطراعية وتشوقاً (٥٥).

وهذا التبصر بأن الأثنان في الحب يعملان كواحد يكشف لنا الكثير عن التصوف في أرقى صورة. فالوحدة التي يتحدث عنها الصوفي ليست توحيدا في الجوهر ولكن تطابقاً وانسجاماً في الفعل. والقول بأن الروح توجد في الرب هو دائماً قول غير دقيق يشوه المعنى والأقرب للصواب أن نرى أن الصوفية يعتقدون أن الروح تعمل مع الله. ومناقشة هذه التفرقة بين المشابهة والتوحد في الهوية عدد ايكارت تكشف عن موضوعين رئيسيين في التصوف. أولهما أن الروح لا تعتبر جوهراً بل ينظر لها على أنها فعل. وثانيهما أن الصوفية يصفون هذا الفعل في صورته السامية العليا على أنه حب. وعلى هذا فالوحدة التي يتحدث عنها الصوفية ليست وحدة كبلونه بل وحدة عشقيه. والوحدة مع الله لا بد أن تكون وحده في الحركة وليس في الوجود. وعندما نتحدث تيريزا عن القاع المرحل للخطيئة الذي تفيض عليه عطايا الرب فإنها تعني أن رحل القاع لا يتأتى مما هو متضمن داخل فيه هو نفسه بل من المعجز عن أن يفصل نفسه وأن ينطلق سباحاً بحرية مع الحيوية الربانية.

ومن أكثر المفاهيم الخاطئة شيوعاً في تفسير أدب الصوفية هي ما يتعلق بطابعه العشقي. فقد تكرر عمل صوره كاريكاتيري لهذا العشق وخاصة في كتابات الصوفية من النساء والذي سجل في اللمائيل الرومانتيكية التي صنعت لهن على أنه أشبه بالهزة الجنسية قبيل انقضاء الجماع. والقذف أو الطعن المقصود هنا هو أن التصوف ليس إلا تسامياً بالرغبة الجنسية لتلك العذارى اللاتي حرمن أنفسهن وأنكرنا رغباتهن وليس من شك أن بعض التعبيرات كثيراً ما تكون في صور غرامية عميقة واضحة ولكن هذه التعبيرات ليس مقصورة على الصوفيات من النساء فقط. فقد نظم القديس يوحنا الصليبي سلسلة من الأشعار التي صنع منها بعد ذلك كتابه عن إيلة الروح المظلمة وفيما يلي بعض هذه الأشعار:

على صدرى المزهري الذي حفظته له وحده
رقد هناك نائماً وأنا أداعبه وأریت عليه
وأشجار الحور تتحرك كالمرآح فتصنع نسيماً ليلاً

وهب التسميم من البرج وأنا أفرق خصلاته
ويده اللطيفة أحدث جرحا فى عتقى
وجعل حراسى جميعها تترقب متعلله

وبقيت مفقودا فى سلوانى
ورجعى مستكدا على الحبيب
فتوقف كل شىء واسلمت نفسى
تاركا همومى منسية بين الزنايق (٥٦).

ويشير الصوفيون المسيحيين خاصة إلى لحظة الذروة فى اللشوة الروحية على أنها «زواج روحى، مشيرين إلى المسيح على أنه الزوج أو القرين الذى يكن له المرء حبا متزايدا لا يند. ويحب المنصوف برنارد أوف كلاريغرو هذه الاستعاره كثيرا ويتحدث مطولا عن زواج الروح مع الكلمة (المسيح). وكانت كلماته الأخيرة التى كتبها فى مسيرة حياته المليفة بالانجازات والتحقيق متعلقة بالفعل بعناق الروح مع الكلمة عناق الأزواج: «حقا ان الأم تجد النفرح والسعادة بأولادها، ولكن العروس تجد فرحا أكبر فى عناق الزوج. حقا إن الأولاد أعزاء فهم ثمره العاطفة. ولكن القبلات تهب فرحا أكبر. وإنه لعل صالح أن يخلص المرء أرواحا عديدة ولكن أن يلتضى المرء وينقل ليكون مع الكلمة، فهذا أروع وأمتع بكثير (٥٧).

وهذه الطبيعة الشقية للتوحد وإرادة فى كل أنواع التراث الصوفى وقد تتضمن أولا تتضمن تلميحات أو إشارات جنسية.

فأتقيا الهاسيديم من اليهود يعتقدون أن «المحبة والغيرية تصعب كل تجربة صوفية أصيلة» (٥٨).

أما شعر الحب الصوفى الإسلامى فيكاد لا يلفتق عن تمبيرات العشاق النذيريين ولكن أدبهم غنى أيضا بنماذج أخرى من التصحية والمطف. ويورد نوكسون قصة الصوفى نورى Nuri وراقم Raqqam اللذان حكم عليهما بالموت بتهمة التجديف:

«وعندما اقترب الجلاذ من راقم قام نورى وتقدم ليحل محل صديقه وهو فى غاية البشر والاسلام. واندھش من ذلك كل الحاضرين الذين يشهدون المظفر. وقال للجلاذ: «أيها الفتى ليس

السيف ما يشاق إلى لثاقه ودرك لم يحن بعده فأجابته نوري: «إن ديني يقوم على انكسار الذات والحياة هي أتمن مافي الدنيا وأريد أن أضحي من أجل أخي بالدقائق الثمينة الباقية».

ويتسع نفس هذا اللون من المحبة للاشفاق على الحيوانات. فقد اكتشف رلى من الصوفية أن حبيب الحبهان (الهيل) التي جلبها من بلدة بعيدة فيها بضعة نمل. فقتل راجعا إلى هذه المدينة التي تبعه عدة مئات من الأميال حتى يرد هذه المخلوقات المضيفة إلى بيتها.

والمخاطرة في تفسير مثل هذه المادة والسبب في إساءة فهمها بسهولة يرجع إلى أننا نميل إلى لون من التفسير المرتبط بالتحليل النفسي الفرويدى: فنرى أن كل هذه المواقف هي نوع من التسامي مفترضين أن دوافع الصوفية إن لم تكن مكبوتة لا تجهت مباشرة إلى الأفعال الجنسية البدنية. ولكن مثل هذا التفسير لا يجعلنا قد نغفل الطبيعة الحقيقية للتصوف بل أنه يعتبر أيضا قراءة خاطئة لفرويد نفسه. وسوف نرى بالتفصيل في الفصل التالي أن فرويد يرى أن النشاط الجنسي نفسه هو أمر مكبوت وأنه نتيجة لمنغوط صارمة تفرض على تيار الطاقة البدائي والتلقائي الذي يسميه فرويد ليبيدو Libido. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا اليبيدو نفسه الذي هو المحرك لكل الأفعال الانسانية هو في جوهره رغبة في التوحد. فبدلا من أن نعد نشوة العشق الصوفي نوعا من الرمز لفشل النشاط الجنسي فإن علينا أن نعتبر الفعل الجنسي نفسه رمزا لجهود فاجع غير موفق لتحقيق الوحدة الحقيقية.

فالصوفية يتحدثون عن الحب إذن ليس لأنه يمثل شيئا آخر بل لأنه الفعل الانساني الوحيد الذي لا يمكن أن يرد إلى شيء آخر. فالحب هو الذي يصنع التلقائية الأصلية وهو فاعلية الروح التي لا تكتفئ. ونعود هنا مرة أخرى إلى القديس برنارد ولنقتبس من كلامه عن الحب :

« الحب كاف في ذاته يبعث السرة بنفسه ولنفسه وهو بذاته فضيلة تحمل ثوابها في ذاتها. والحب لا يبحث عن علة أو سبب ولا ثمرة من روائه. فممرته استخداها. فانا أحب لأنني أحب. وأنا أحب حتى أستطيع أن أحب. فالحب إذن حقيقة عظيمة. وهو الأمر الوحيد من بين كل حركات ومشاعر وعواطف الروح الذي يستطيع به المخلوق أن يستجيب للخلاق مع الفارق وعدم التساوى أو على سبيل رد المثل بالمثل» (٦٠).

والذي يبدو جليا في هذه الفقرة هو أهمية الحرية للمتصوفة. والذي يجب أن نفهمه منها أنهم لا ينظرون للروح على أنها فعل فقط وأن الوحدة مع الله هي وحدة عشقية وليست كونية بل وأن هذا

العشق هو فعل حر من جانب الروح، فالروح يمكنها أن ترفض الوحدة ويمكنها أن تختار أن تبقى منفصلة وأن تختار بحريتها أن تكون جلتها، فالروح كيان بادیء لذاته كما عدد أفلاطون مع الفارق الجوهرى أن أفلاطون يرى الروح جوهرًا ويرى الصوفي أنها فعل. فلو أن الروح كانت جوهرًا لكان لها أن توجد كما هى بصرف النظر عن أفعالها. أما إذا كانت فعلًا فانها تكون كما فعل وهى فعل ما تفعله دون سبب أو علة من خارجها. وهذا معنى قول برنارد : أنا أحب لأننى أحب، وأنا أحب حتى أستطيع أن أحب ».

ويبدو مباشرة أن هناك صعوبة فى فهم هذا التأكيد على الحرية فهو يثير امكانية قيام تناقض فى الاتجاه الصوفى. فكيف يمكن التأكيد على الحرية مع عجز الروح الكامل عن تحقيق الوحدة المنشودة؟ فمن المستحيل تصور أن تكون الجنة فاعله وأن يكون فعلها بحرية.

ولكن الواقع أن لا تناقض هنا ويرجع السبب فى ذلك إلى اعتقاد الصوفية أن تحقيق الوحدة يكون ممكنًا فقط عن طريق العودة والرجوع. فرحلة الروح هى دائما من حال ضياعها وتناقضها الوجودى مع ذاتها إلى حالها الحق. فهى رحلة عبور من حاضر ميت إلى المنبع الخالد للحياة. والأهمية التى يعطونها للطاقاتى الحب تدبهن إلى حقيقة أن المتصوف لا يشد أن يتلاشى فى الاتساع المهور للمطلق الكلى (كما يقرر كثير من المفسرين للصوفية) ولكن أن يسترجع النبع الدافق الذى لا ينفصل لما لهم من حيوية وأن يدخلوا إلى مركز الروح المقتل بالجواهر حيث يستطيع المرء أن يحيا فى توافق تام مع عين نبع الطاقاتى التى يصدر عنها كل ما هو موجود، وهذه الرحلة للداخل إلى ما يسميه فرويد اللاوعى ليست نزولاً لولبيا إلى صومعة منعزلة ولكنها اكتشاف للطرق العديدة التى ترتبط بها الروح مع الكل، وبالتالي فهى اكتشاف الطريق الذى يستطيع فيه المرء أن ينفذ عنه تلك المحاولة الجاهلة المتعنى عليها بالفشل للحفاظ على الوجود المتناقض مع ذاته للأنا الفردية. ولكنها أيضا رحلة للوراء فى الزمن وعودة إلى حال سابقة، فالصوفى يستطيع أن يقول «أننى أسير إلى ما أنا عليه، وذلك فقط عن طريق أن يكون وجوده» ماكانه قبل أن يكون ». ومنطق هذه الحركة الراجعة واضح بين : فإذا كنت أبحث عن النبع الذى لا ينفد للطاقاتى فلا بد أن يكون الأمر كذلك لأن نشداني ويحلى هو فى ذاته تعبير عن هذه الطاقاتى وعلى ذلك فالنبع يقع خلفى وليس أمامى. وأنا لا أستطيع أن أعرف إلا ما كنت قد نسيت. وهذا هو بالضبط الحدس الذى تابعه فرويد عندما صمم منهج التحليل النفسى لدراسة وبحث الماضى الشخصى للفرد.

وقد لاحظنا أن الصوفي يعتبر الموت البيولوجي أمر هو سبيل بالنسبة له فهو لا يتحدث عن الخلود بالمعنى المادى لبقاء الروح. فالارتباط الذي يشد الصوفي أن يتغلب فيه على ما يظهري الموت من انفصال، هو الوحدة الالهيانية الأصلية لكل ماله وجود- أى حال من الوجود ليس لها نهاية ولكن لا بداية لها أيضا. ولكن لماذا إذن لا يتحدث الصوفي عن روح خالدة يسبق وجودها الحياة ويظهرها. والجواب على ذلك في أن الصوفي لا يفكر أبدا في موضوع خالد ولكنه يشغل فقط بفعل خالد. وليست رغبة الصوفي أن يصبح كالنا يملك تلقائية لا تنفذ بل أن يكون هذا المبدى الخالد للذات .

فهل لنا أن نقول إذن أنه ليس هناك موت على الإطلاق للصوفي؟ والجواب على هذا هو نعم - ولا. فمن الواضح أن الذات المعنوية التي تمسك بها التجربة الحسية واقعة ممتزجة في تاريخها الشخصي، والمفصلة عن منبعها، لا بد وأن تموت. فلا بد للأخلاق أن تنضج ولا بد أن تترك لتدور في صحراء نفسها مرغلة في العمق: «قلتم قبل أن تموت» . ولكن في هذا الفعل البادئ لذاته وفي الحب ليس هناك موت لأن ما هو أصل ومنبع لا بداية له ولا نهاية.

أما الذي يذهب بهذا للتناقض الظاهري بين عجز الذات ويؤسها التام وبين هذا للتأكيد على الحرية، فهو حقيقة أن هذه الذات البائسة المعاجزة هي الأنا المنفصلة الشبيهة بالهيفة التي يقوم وجودها في سياق تاريخي محدد. فهذه للذات ميته ولا بد أن تترك وموتها. أما المعالجة الشديدة التي تنشأ هنا مع هذا، وأما السبب في أن هناك مراحل عديدة لا بد من المرور بها مقرونة بالحزن العظيم والكتابة، فذلك لأن على المرء في الحقيقة أن يحيا عن طريق الموت. فعليه أن يعالج الحزن بالاستسلام له.

ولإننا متروكين تماما بلا عون ولا أسباب في غربة جهلنا، فننستطيع أن نتوصل إلى أى أمل إيجابى أو أن نعتمد على رؤية تهيئنا، أو أن نقوم بأى عمل يحملنا مباشرة لاستكمال رحلتنا. والذي نستطيع أن نفعله حقا هو أن ندع كل هذه الآمال والدوازع تتركز لنخلص منها.

ونستطيع الآن أن نرى أن الصوفية على خلاف شديد بينهم وبين الأفلاطونيين والأبيقوريين، بل وكما سيوضح لنا فيما بعد، بينهم وبين كل التقاليد الدينية والعقلية الأخرى. فانهم ينظرون للموت على أنه إختيار. ولقد أبرزنا من قبل سطوة الموت المقررة العامة في تجربة كل إنسان. فإين إذن سطوة الموت بالنسبة للصوفية؟ إن سلطان الموت الرهيب لا يعود إلى إرادة عامل

خارج ذواتنا ولكنه يرجع إلى حقيقة أننا بطبيعتنا الأساسية أحرار. وليس أصعب من تغيير قرارات المرء الحرة. فليس العبور إذن هو انتقال من العبرية إلى الحرية بل هو عبور من حرية إلى حرية. ولابد لنا أن نتحكم في الحرية بحرية أخرى. ومادامنا قد اخترنا بحرية الانفصال على أنه حال وجودي لنا، فعلينا عندئذ أن نقدم على الخطوة إلى الداخل التي نختار فيها هذا الإختيار. وليس الأمر أننا نستطيع أن نفعل ببذنا ما نريد بل أننا نستطيع أن نفعل بما نريد كما نريد. وهذا هو معنى اختيارنا لحزنا لا أن نمانيه فحسب.

وفي هذا السياق نستطيع أن نرى لماذا كثيرا ما يتحدث الصوفيون عن نشوات متصاعدة متزايدة. فالتغلب على لون من الحرية بحرية أخرى إن يكون خاتمة أو فعلا أخيرا بل هو مجرد مرحلة تجعل من الممكن لنا بلوغ مرحلة تعد أكثر جوهرية. فهي حركة متعمقة تتزايد كأنها يرتفع أسها وتزداد سرعتها نحو سرعة الضوء متجة إلى المالا نهاية. وتلك هي خاصية التجربة الصوفية التي نملك بها الفكرة التالية من كتابات الصوفي جان فان رويسبروك الذي يصف فيها ما يحدث عندما نتذوق لأول مرة طعم الذخائر الألفية :

« فقرى الروح جميعا تتفتح، وخاصة قوة الرغبة. وتتدفق كل أنهار نعمة الله وكلما ذقنا منها كلما ازدادنا شوقا إلى تذوقها. وكلما تشوقنا لمذاقها كلما إزدادنا قربا وصلة بها، وازداد اندفاعنا للاتصال بالله قربا كما يزداد قيصان حلاوته فينا وعلينا. وكلما إزدادنا لبتلانا بهذا الفيض كلما ازدادنا معرفة بأن حلاوة القرب من الله شيء يمكن إدراكه ولا يمكن سبر أغواره، (٦١).

ويصل بنا هذا إلى الجزء الأخير من الصورة التي نريد أن نرسمها للتصوف وهو ما نسميه هنا ذاتيته الإبداعية. فنتيجة لتصورنا لله والروح على أنهما فعل بدلا من اعتبارهما وجودا، فأن هذا يعنى أنه لا يمكن لأى منهما أن يكون له وجود موضوعى. فان يوجد لابد أن يوجد على أن كل منهما فاعل والفاعل يعنى أن يكون مصدر أفعاله. ويتكرر لدى الصوفية تمثيا مع الخاصية لمشقية للوحدة الديناميكية للروح مع مصدرها ميلهم إلى استخدام استمارة الميلاد. فيقرر إيكهارت:

« من طبيعة الميلاد الأبدى اننى كنت أبدا، ولكن الآن وسأكون إلى الأبد.

ولاشك انه أمر محير إن يربط بين الأبدية وبين الميلاد إذ أن الميلاد هو دائما بداية شيء فى الزمن على حين ليس للأبد بداية.

ويواصل إيكهارت حديثة قائلا لتوضيح عبارته: «في ميلادى الأبدى ولد كل شيء وكنت
الطة الأولى لى، كما كنت اللة الأولى لكل شيء آخر. ولواننى شئت لما كنت ولما كانت الدنيا. وإن
لم أكن لما كان هناك رب» (٦٢).

وليس الذى يحدث فى الميلاد الأبدى أن شيئا ما - والمقصود به هنا الروح - يصبح لها بداية
كموضوع خالد (وهذا هو جوهر نظرية الخلود) . كما إنه ليس اللحظة التى تكون نقطة البداية لكل
الموضوعات (وهذا مضمون نظرية الخلق الآلهى) . فالأبدية بالنسبة للصوفية ليست البداية لموضوع
مفعول ولكنها البداية لفاعل . فالميلاد الأبدى لا يعنى بداية شيء فى الزمن بل بداية الزمن وكل
الأشياء الزمنية .

والذاتية الحققة هى الأبدية للسبب البسيط انه لا يمكن لشيء آخر أن يسبقها . فكل ماله
موضوع فى سلسلة زمنية ، يتقدم فيها شيء على آخر ، وهو موضوع أو مفعول . فكل الموضوعات
تحدث فى زمن لا تصنعه ولكنها تنتمى إليه . وكل موضوع يوجد فى وقت معين . ولكن لا يمكن
لشيء أن يسبقنى كفاعل فى الزمن كما لا يمكن لشيء أن يلينى ، فالتقبل والبعد كليهما أمر نسبى
لذاتيتى . وأنا كذات فاعلة لست فى زمن ولكنى دائما بداية الزمن . فانا أكون ما كنته قبل أن
أكون .

والروح إذن غير مخلوقة لأنها بطبيعتها خلقة . كما أنها لا تولد لأنها نفسها الرحم الولود .
وبما أنها ذات فاعله فلا يمكن أن تكون بدايتها نتيجة لشيء خارجها وإلا لكانت إذن مفعولا
(موضوعا) للصانع الذى خلقها . وعلى وجه الخصوص يجب أن نقرر أنه لا يمكن أن يكون الله
بداها وإلا لأصبحت موضوعا (مفعولا) لله بل وما هو أسوأ من ذلك يكون الله موضوعا للروح .
ويقابل كل منهما الآخر كموضوعين (مفعولين) لا يمكن أن يتحدا إلا فى الجوهر وليس فى الفعل .
ولكنى لما كان الله هو الفاعل الوحيد الذى لا يمكن أن يكون مفعولا موضوعا فليس هناك طريق
للاتحاد به إلا طريق الاتحاد العشقى للذاتية المبدعة .

ولا بد لنا أن نؤكد وأن نبرز هذا الجانب الخلاق للذاتية . فكل ماهو ذات فاعله لا ينبع أو
يصدر عن موضوع مفعول بل أن كل ماهو مفعول موضوع لا يمكن أن يكون كذلك إلا حيث هناك
ذات فاعله . وعلى هذا فالمرء لا يصبح ذاتيا فاعلا فى عالم من الموضوعات التى سبق خلقها . ولكنه
على نحو أبدي يلد العالم ، بل وأكثر من ذلك فإنه يلد الزمانية التى يوجد فيها العالم . ولهذا يصح لا
يكهارت أن يقول : « انا اللة الأولى لكل شيء » .

وليس من شك أن هذا كلام فيه هرطقة وتجديف. ولا يحيط هذا بالمبلغ قى هذا التوصيف لتصور الصوفية للموت إذا كان هذا التصور متفقاً مع اللاهوت التقليدى أو غير متفق. ولكن الذى نستفيد من خلال هذا العرض أن نكتبين لماذا يقتضى التصوف ويفترق بقدر حاد عن اللاهوت التقليدى. فيجب أن يكون واضحاً أن أحد الاتهامات الرئيسية التى توجه للصوفية أنهم يزعمون أن الله والروح متوحدين فى الجوهر. وهذا الاتهام مغرط تماماً لأنهم قد تخلصوا تماماً من مقولة الجوهر. وهناك اتهام آخر يوجه إليهم وهو أنهم يقولون بأن الروح غير مخلوقة، وإذا كان الاتهام صحيح إلا أنه صحيح بمطلول له خطره الذى لا يدركه أشد المدافعين حماسة عن الفكر الدينى التقليدى. فالذى يهم أولئك المدافعين فى هذا الأمر هو ما يعطيه هذا من أن الروح إذا كانت غير مخلوقة فإن هذا يعنى أنها توجد مستقلة عن الله بما يعطيه هذا من انتقاص غير مقبول بجلالة الرب.

ومع ذلك فإنه يترتب على هذه التعاليم الصوفية ما هو أكثر تهديداً وتحدياً لللاهوت التقليدى. ويبدوا هذا واضحاً فى الربط الذى يقيمه ايكهارت بين عدم خلق الروح بأسبقيتها على كل من الوجود والزمن. فايكهارت يرى ومعه فى الحقيقة كل الصوفية أن ضرورة عودة الروح - فى رحلتها تلك خارج الزمن إلى مبدأ ذاتها الأبدى خارجة من الموضوعة إلى الذاتية (الفاعلة) - يعنى أن الموت لا يفهم فقط على أنه انفصال بل على أنه انفصال زمنى. فنحن مرتى طالما نعيش فى التاريخ. ولأن نحيا حقاً لابد أن نفكر وأن نخلى عن التاريخ. فليست الجيفة التى بأسى عليها الصوفى ليست إلا شخصية مطلقة بالزمن فتتد للخلق فى الذاكرة الحية وإلى الامام من خلال التوقع والأمل.

والحقيقة إذن أن التجديف الحقيقى للصوفية هو نزوعهم هذا المندفع ضد التاريخ. فهذا مما يتعارض مباشرة مع القنار الأساسى لكل الأديان اللاهوتية للغرب. وليس هذا دليلاً على عيب أو نقص فى الصوفية ولكنه دلالة فقط على تميز تصورهم للموت. ولكنه تصور على أية حال ليس مقصوداً على الصوفية وسوف ننظر فيما يلى فى مظهر وتعبير آخر لنفس هذا النوع من التفكير: ونعنى به التحليل النفسى .

Notes

- 1- F.C Happhold ed., *Mysticism: a Study and Anthology*.
- 2- pp. 7 ff.
- 3- Acts 17:22 ff.
- 4- *Western Mysticism*, p. 20.
- 5- *The Works of Dionysius the Areopagite* pp.8 ff.
- 6- *Ibid.*, p. 17.
- 7- *Ibid.*, p.20.
- 8- Nicholson, *The Mystics of Islam* p. 21.
- 9- *Ibid.*, p. 20.
- 10- *The Vision of God*, p. 39.
- 11- *Ibid.*, p. 16.
- 12- *Ibid.*, p. 54.
- 13- *Confessions*, iii, 11.
- 14- As an example of this sort of mysticism see Happhold's selections from Richard Jeffries.
- 15- Quoted in Butler, *Western Mysticism* p. 29.
- 16- *Library of Christian Classics*. Vol. XIII, p.240.
- 17- Cragg, *The Wisdom of the Sufis*, p. 48.
- 18- *Interior Castle*, p. 28.
- 19- Nicholson, p. 60.
- 20- Butler, p. 24.
- 21- *Library of Christian Classics*, Vol. XIII, p. 240.
- 22- St. John of the Cross, *Dark Night of the soul*, p. 167.
- 23- *Ibid.*, p. 174.
- 24- Scholem. pp. 49 ff.

- 25- Acts 9:1 ff.
- 26- See, for example, W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Ch. 2.
- 27- Quoted by Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 139.
- 28- *Interior Castle*, p. 170.
- 29- *Ibid.*, p. 66.
- 30- Underhill, *Mysticism*. p. 59.
- 31- Quoted in Underhill, p. 61.
- 32- Nicholson, pp. 59, 41.
- 33- Scholem, pp. 106.
- 34- Cragg, p. 41.
- 35- *The Cloud of Unknowing*, pp. 103 ff.
- 36- Meister Eckhart, *a Modern Translation*, pp. 227, 230.
- 37- *Ibid.*, p. 231.
- 38- *The Cloud of unknowing*, pp. 58.
- 39- *Ibid.*, pp. 53 ff.
- 40- Quoted in Stace, p. 97.
- 41- *Dark Night of the Soul*, pp. 58.
- 42- *Ibid.*, PP. 76 FF.
- 43- *Ibid.*, P. 158.
- 44- Meister Eckhart, p. 100
- 45- *Ibid.*, p. 107.
- 46- *Ibid.*, p. 9.
- 47- Scholem p. 137.
- 48- Nicholson, pp. 17 ff.
- 49- Zaehner, p. 113.
- 50- Cragg, p. 85.
- 51- Nicholson, pp. 149 ff.

- 52- Meister Eckhart, p. 97.
- 53- Ibid., p. 205.
- 54- Nicholson, p. 152.
- 55- Meister Eckhart, pp. 56, 54.
- 56- Dark Night of the soul, p. 113.
- 58- Scholem. p. 92.
- 59- Nicholson, pp. 107 ff.
- 60- Library of Christian Classics, Vol XIII, p. 112.
- 61- Ibid., p. 313.
- 62- Meister Eckhart, p. 231.

BIBLIOGRAPHY

- Anonymous, *The cloud of Unknowng*, tr. Clifton Wolters (Baltimore: 19610).
- Raympnd B. Blakney, ed. and tr., *Meister Eckhart, A Modern Translation* (New York: 1941).
- Dom Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, (New York: 1966).
- James M. Clark, *The Great German Mystics: Eckhart, Tauler, and Suso* (Oxford: 1949).
- T.W. Coleman, *English Mystics of the 14th Century* (Westport: 1938).
- KennethCragg, ed., *The Wisdom of the sufis*(Nex York: 1976).
- Dionysius, *The Works of Dionysius the Areopagite*, tr. John Parker (Oxford: 1897).
- Erwin R. Goodenough, *By Light, Light: The Nystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven: 1935).
- F.C. Happhold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (Balgimore: 1973).
- Georgia Harkness, *Mysticism: Its Meaning and Message* (Nashville: 1973).
- Saint John of the Cross, *Dark Night of the Soul* (Garden City: 1959).
- William Johnston, *The Still Point*, (New York: 1971).
- Thomas a Kempis, *The Imitation of Christ*, tr. Leo Shirley-Price)Baltimore: 1952).
- Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, tr. Emma Gurney Salter(New York: 1969).
- Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (New York: 1975).
- Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, (New York: 1932).
- Steven E. Ozment, *Homo Spiritualis*(Leiden: 1969).

- Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*(New York: 1976).
- Ray C. Petry, ed., *late Medieval Mysticism*, Library of Christian Classics, Vol. XIII (Philadelphia: 1957).
- Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: 1974).
- Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism* (New York: 1930).
- W.I. Stace, *Mysticism and Philosophy* (New York: 1960).
- D.T. Suzuki, *Mysticism, Christian and Buddhist*(New York: 1971).
- Saint Teresa of Avila, *Interior Castle* (New York: 1961).
- Evelyn Underhill, *Mysticism* (New York: 1961).
- R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960).

الموت من حيث هو انفصال - الحسب -

٤) فرويد والتحليل النفسى

لا شك أن فرويد كان سيمجب لماذا نقرن فى هذه الدراسة بينه وبين الصوفييه بدلا من أن نضعه مع البيولوجيين وعلماء الحياة . فقد ظل فرويد حتى آخر عمره متقلعا تماما للاقتناع بأنه مادى الأتجاه واقفا من أن كل ظواهر الذهن ليست إلا عمليات فسيولوجية فى مكان ما من البناء التشريعى للإنسان .

وقد كان على وعى من أن بحورته الاستكشافيه كانت تحمله إلى مناطق لم يطأها البيولوجيين على الإطلاق ، وحيث لم يغامر إليها غير بعض من الشعراء وإن كان ذلك على نحر تجريبى مؤقت ودين أن يعودوا بأى قدر من الاضناء العلمية المفيدة لهذا الجانب من الوجود الانسانى . وهو على أية حال لم يرى نفسه نموذجاً من ماركو بولو فى العالم الداخلى للإنسان أو أنه يمشى للداخل ليعود محملا بطرائف باهرة من قارة غريبة .

فقد كان يؤمن أنه يحاول رسم خريطة للنفس البشرية كان من الممكن لغيره من العلماء أن يرسمها ، وكان من الممكن أن تكون خريطة يمكن لأى ملاحظ عاقل أن يدركها وأن ينههما تمام الفهم .

والواقع أن الثوب العلمى الصارم الذى غطى به فرويد فكره كان هو السبب فى زيادة الشعور بالصدمة الذى قوبل به هذا الفكر . فلوانه قد قدم فكرة هذا على أنه تخمينات ملهمة أو مخبروله ، فقد كان من الممكن أن تثير بعضا من الدهشة على أنها فضيحة ولكن لم يكن لها أن تطلق شيئا من مثل حركة التحليل النفسى المثيرة للخلاف ولا أن تحدث هذا التأثير الضخم على فهم إنسان القرن العشرين لنفسه .

وسوف ندين هنا أن ما وضع فرويد بشكل قاطع خارج دائرة العلوم التجريبية كان هو التمييز الذى كان جزءا لا يتجزأ من فكره بين الغريزة والتميه . Instinct and Stimulus . كما سرى

أن هذا التوتر فى تركيب مذهبة ككل والذى نشأ عن تفرقه الدائمة بين الميزية والمذبة هو الذى قاد إلى أكثر أفكار فرويد جذرية: ونعى بها فكرته عن غريزة الموت.

ويكتب فرويد: « تتميز الغريزة عن المذبة بأنها تنشأ عن مصادر من داخل البدن وأنها تعمل بقوة دائمة لا يستطيع صاحبها أن يتجنبها بالهروب منها كما يفعل مع المذبات الخارجية» (١). ويبين هذا التعريف الموجز كيف يفترق فرويد عن نماذج الماديين المتطورين من أمثال مونرو وشروينجر اللذان ناقشنا فكرهما فى الفصل الثانى من هذا الكتاب. فالمذبات حسب ما يرى فرويد هى دائما منقطعة وعارضة بطبيعتها. وهى تأتى من الخارج ويمكن دائما تجنبها.

فنحن لسنا فى حاجة مثلاً لأن نضع أيدينا فى النار. أما الفرائز فتأتى من الداخل وهى دائمة ولا يمكن تجنبها. فنحن لا نستطيع أن نقرر أن لا نجوع. والمثير للشمسة هنا أن يحرص فرويد على إقامه هذا التمييز على الإطلاق. فلماذا كانت الغريزة بالضرورة من الداخل؟ وماذا الذى يكبحها؟ ولم كانت الغريزة دائمة مستمرة والمذبة عارضة مؤقتة. والقول بأن المذبات ذات طبيعة خارجية عشوائية هو قول متفق تماماً مع النظرة التقليدية للماديين إلى الأشياء أما الإشارة السجيرة فهى الحديث عن «القوة» الداخلية الدائمة للفرائز.

ففرويد يؤمن، كما أشرنا، أن كل الظواهر الانسانية لها مصدر مادي وأنه لا بد أن تكون الفرائز نفسها مشرورة فى مادة البدن.

ولكن السؤال هو كيف يتم أو يحدث هذا ؟ إن علماء الحياة المحدثين يمكن الآن تفسيرات لم تكن متاحة لفرويد. فهم يستطيعون الآن أن يثبتوا أن كل منا يحمل مع ملامحة شفرة وراثية دقيقة لمجموعة مبرمجة من ردود الفعل لمذبات محددة. ولكن كيف تمتد هذه للشفرة الوراثية إلى السلوك الإرادى ازال موضوع لجدل كبير، ولكن ليس هناك خلاف على أن هذه المؤثرات هى فى مجموعها كلها ، خارجية. فهى تمثل علاقات عليه طبيعية تماماً يمكن تفسيرها بالأحالة إلى القوى الخارجية الفاعلة فى كل كيان. ولكن من المشكوك فيه على أية حال ان يكون فرويد قادراً على استخدام الاكتشافات الوراثية الكبيرة التى تمت فى العقود الأخيرة وخاصة تلك المتعلقة بالـ DNA. حتى ولو كان ملماً بها. فهناك على الأقل جانب واحد هام من فكرة فرويد عن: الغريزة، لم يكن ليتحقق مع هذه الطريقة من التفكير: فالبرمجة الوراثية شىء يثبت قبل أن يتكون الأنقسام الخلوى للزيجوت ZYGOTE (خالية تنشأ من اندغام مشيجيلى) فى الجنين. ولا تتأثر الآلية الوراثية

بالتجربة التالية لها كانت. بل في الحقيقة ليس لأي تجربة تأثير على تكوين التراث الوراثي. ولكن فرويد يستفيض في القول ، بأن الغرائز تتأثر بالتجربة، كما أنه في عدة أماكن واضحة في عرضة لأفكاره يتحدث عن لنا نرث خلال الغرائز بقايا من تجربة الأجيال السابقة (٢) .

وأبسط مثال لتغير الغرائز في فكر فرويد أنه يتحدث عن غريزتين فقط. هم الجوع والجنس. ولكنه لا يناقش إلا واحدة منهما فقط. ويبدو أنه لم يكن مهتما على الإطلاق بالجوع لسبب بسيط وهو أنه يصعب التلاعب والتأثير فيه. فإن لم تأكل تموت. ولكن من ناحية أخرى فإننا إن لم نحب فإننا نغير حياتنا . ونحن نستطيع أن نفعل الكثير بالغريزة الجنسية على العكس من غريزة الجوع. ويعتبر هذا ذو دلالة خاصة لفرويد حتى أنه يستط الجوع من البناء النظري لتفكيره ويستخدم المصطلح الفني الذي استخدمه للتعبير عن الغريزة الجنسية للدلالة على كل للغرائز.

ويلاحظ صار فإن فرويد قد خصص مكانا في الوجود الإنساني يمكن أن يوصف بأنه يفتتح لمة تفصله عن بقية الواقع الفيزيقي. وبهذا فتح الطريق، وإن كان هذا على نحو غير تام كما منرى لمذهب حول التأثير العلى للذات Self-causation للكائنات الحية ولكن على الخصوص في الوجود الإنساني. فحقيقة أن اللبido يمكن أن تعمل أو يؤثر فيها لا يعنى إلا أنها لابد أن تدخل عن إطلاقتها المادية العمياء للاستقلال الفردي. وعلى أى حال فقد صنع فرويد بذلك نوعا من الشدوذ والفروج عن القياس وجعل منه مبدأ يدعم نظريته ككل وهكذا يضع فكره على مبعده من الخط الذى يفصل العلم عن مجرد التأمل، والملاحظة عن الاختراع والابتداع. ولقد كان هو نفسه واعيا تماما بأن معالجة للغريزة كانت شاذة غير منتظمة وكان يعبر أحيانا عن نخوفه من هذا فيكتب قائلا : « إن نظرية الغرائز هي بمثابة أسطورتنا. والغرائز كيانات أسطورية رائعة في عدم تعديدها» (٣) .

ولا يظهر جليا أثر هذا الفارق على فكره إلا عندما نحاول أن نعيد بايجاز تنظيم الموضوعات الرئيسية داخل نظريته. وفي خلال تجميعه لخيطوط نظريته فإنه يسمح بوقوع لتناقض بارز يصلحه فيما بعد باقتراحه غريزة الموت.

وكثيرا ما يبدو وصف فرويد للوجود الإنساني وكأنه تحت تأثير استعارة تصور الآله وإن كانت آله معتقدة. فالجسد بالنسب له نوع من الآلية التى تستمد طاقتها من اللبido أو الغرائز. ويستخدم فرويد الكلمة الألمانية Trieb للدلالة على الغريزة. والكلمة الألمانية التى يمكن أن تترجم أيضا بدافع لها خاصية غائية : فهي تتجه وتستهدف هدفا. ويوصف الهدف في هذه الحالة على أنه توازن Equilibrium وهو مفهوم من مفاهيم علم الحياة في القرن التاسع عشر كان يربط لفرويد

ويجب به ، ولا يعنى التوازن هنا توازن وتبادل قوى مضادة بقدر ما يعبر عن حالة من السكون الكامل أو تهدد كل قوة .

وتقدم الليبدو المستمر نحو هدفها ويصنع لما يسميه فرويد مبدأ اللذة Pleasure Principle . ومصطلح اللذة هنا له دلالة سلبية فهو يشير به إلى التجربة التي يمر بها الكيان العضوى عندما تنقل الفورات فى داخله والتوتر بينه وبين بيئته . وهكذا فعندما يتحقق للتوازن الكامل لا يكون هنا لا لذة ولا عدم لذة .

غير أن الليبدو كثيرا ما يتم اعتراضها . وكثير ما يقع صراع بين مبدأ اللذة وبين الواقع الذى يعنى به فرويد العالم الخارجى المحيط بالكائن الحى . وما دامت الليبدو مستمرة ودائمة وليس هناك سبيل للكائن الحى ، أن يتجنبها بالهرب ، فلا بد من أن يبحث عن طريق للتوفيق بين الليبدو والواقع . وهذا ما يصبح مهمة الأنا ego التى هى للجانب من الذات التى تمتلك أدراكا مباشرا وواعيا بالعالم الخارجى . ولا بد للأنا أن تلام بين دوافعها الغريزية والامكانيات الواقعية المتاحة للتعبير عنها .

ويسمى فرويد هذا تطبيق مبدأ الواقع على الليبدو . وتقع الصعوبة هنا فى صنع الأنا التى لا تملك أكثر من التفكير . وعن طريق التفكير عليها أن تخلع مبدأ اللذة وأن تقيم مبدأ الواقع فى مكانة .

ونظرا للضعف الكامن فى طبيعة الأنا فكثيرا ما تعرض لها فى الحياة لحظات تمرض مجرى الليبدو المستمر ، فيستخدم الكائن الحى بارض الواقع الغشة غير المنظمة . والمثل الرئيسى الذى يستخدمه فرويد للمخاطر التى تنتظر للكائن الحى إذا أسلم نفسه كلية لمبدأ اللذة هو عقدة أوديب . فالطفل الصغير الذى هو دائما تقريبا فى عرض فرويد طفل ذكر* . يكتشف فى وقت مبكر جدا فى حياته ، بل وفى الحقيقة بعد الميلاد مباشرة ، أن الطريق إلى التوازن يقع دائما فى اتجاه العلاقة المباشرة والدائمة مع الأم . فالميلاد بالطبع هو مثال للنموذج الأصلى لتبدد النظام الحرارى Disentropic للكائن الحى نحو تطور متصاعد فى الحياة مبتعدا عن وضع أقل تنظيما إلى وضع أكثر تنظيما فى مستويات الوجود . وهو لهذا اضطراب واضح فى التوازن وسبيل الطفل لأن يستعيد هذا

* ولكى نكون منصفين لفرويد يجب أن نشير هنا إلى هامش يورده فى كتابه «محاضرات تهيئية جديدة» وهو مجموع من كتابات فرويد المتأخرة والتي تمثل أفكاره فى أكثر مراحلها نموجا ، وهو يشير فى هذا الهامش إلى أن القطبين الأب/ الابن فى العلاقة الأدبية يجب أن يشار إليهما على أنهما الرائد/المتعلم ولكنه يستخدم التنازى المذكور لمجرد تقديم عرض وتفسير مبسط للفكرة . وهو يذافى فى نفس المثال عقدة أوديب بالتفصيل مشيرا إلى وجود مسواة بين الرجال والنساء . وهو قول بمسواة لا نستطيع أن نجده فى بقية كتابات فرويد . (المؤلف) .

التوازن هو أن يعود للحالة التي أنتزع منها. وهذا هو السبب في الرغبة في أن يكون على اتصال دائم بالأم ليكون أقرب إلى الحالة السابقة له عندما كان في الرحم. ويشير فرويد إلى الطفل في هذه المرحلة على أنه شاذ متعدد الأشكال Polymorphous-perverse وهو يعنى بهذا أن الطفل يستخدم كل جزء من بدنه لذاته اللبديدية أي اللذة التي تحصل من التقليل من إحباطه غرائزه، ولكن الواقع غير رحيب برغبته، وعلى الطفل على أية حال أن يتعلم البحث عن طريق آخر لما يريد من عوده. ولما كانت الأم لا تكون متاحة للطفل كلية إلا في ساعات الرضاع فإن الطفل يتعلم أن يركز رغباته اللبديدية في صلبه بالذئ عن طريق الدم. ويقول فرويد :

« من يرى الطفل للشبحان وهو يعتمد منصرفا عن ثدى الأم ليدام وقد أحمرت خدوده وارتسمت على شفتيه بسمه سعادة، عليه أن يعترف أن هذه الصورة تظل التعبير النمذجي عن الرضاعة الجنسية في كل مراحل الحياة التالية»⁽⁴⁾.

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن صدمة الكلايين من قراء فرويد التي قادتهم إلى رسم صورة كاريكاتيرية لفكره قد جاءت نتيجة لسوء فهم لنظريته إلى طبيعة التجربة المشقية الجنسية للطفل. فكثيرا ما فهم أن فرويد يشير هنا إلى اعتقاده بوجود شهره كشهرة الكبار في الطفل البريء بما يعنيه هذا من القول بطفولة فاسدة الأخلاق. ولكن على العكس من ذلك فإن فرويد كان حريصا كل الحرص على أن يوضح أن جنسية الكبار هي في ذاتها بقايا فاجمة مشوهة للعبة المتعددة الأشكال التي كان يعيشها الطفل والتي تتناوبها ذكريات غامضة لمشاعر أكثر صفاء وأكثر سلاما وتوافقا. وفي هذا نلاحظ تطابق جزئي مع الفكر الصوفي حيث لا نتاح اللعبة إلا من خلال العودة إلى شيء كان من قبل كاملا وأصبح الآن منعزلا ومفقودا .

ولكن الواقع له ضربات أخرى محمرة لهذه الرغبة في العودة إلى التوازن. وأكثر هذه الضربات تهديدا تأتي في صورة الأب الذي يريد هو الآخر الأم والذي كثير ما يكون في صراع مباشر مع رغبات الطفل. ويكون أمام الطفل حينذاك واحد من إختيارين: فلما أن يدخل في معركة مع الواقع القائم لكسب الأم ولما أن يقدم للبيد بدلا آخر للرغبة.

ومن المهم في فهم نظرية فرويد أن نتذكر أنه يرى أن ليس هناك أمام الكائن الحي إلا إختيار واحد. فالليدو لا يمكن أن تطفئه بل ولا يمكن حتى أن يقلل من تدفقها. ونعود بهذا مرة أخرى لاستمارة الآله التي تحركها وتدفعها الليدو وكأنها تيار كهربائي قوى. وعندما تكون الأمور طبيعية فإن الآلة تستخدم الليدو بكامل قوتها أما إذا تلف جزء منها أو عندما لا تستطيع أن تتغلب على المقاومة الخارجية التي تقف أمام أدائها السوي لوظيفتها، فإنها لا تستطيع أن تستخدم التيار بكامل قوته ولا يكون أمامها إلا أن تنهب به إلى مكان آخر لدخل الآله حيث تصنع بالضرورة مكانا لها.

وهذا المكان الذى تصلحه الليبدو هو ما يسميه فرويد اللا وعى والذي أطلق عليه آخر الأمراسم الإيد ID. وللارعى عند فرويد عدة خصائص متميزة غير عادية . فرويد يرى أنه بمثابة فوضى ومرجل مليء بمشبهات فى حالة غليان . وحيث أنه أساسا طاقة لليبدو فهو محكوم بقانون واحد هو مبدأ اللذة . «فقرائين للفكر المنطقية لا يمكن أن تطبق على الإيد وعلى وجه الخصوص قانون التناقض» . فتتواجد بداخله رغبات متناقضة الواحد منها مع الآخر دون أن تقلل أى منهما من الأخرى . بل فى الحقيقة فإن شيئا مما فى داخل الإيد لا يقل أو يصفى ويوجد كل ما فيه بكامل قوته الأصلية . وهذا يعنى أن ليس فى داخل الإيد شيء يقابل أو يماشى مع فكره الزمن، فليس فى داخله اعتراف بمرور الزمن . والأمر الأغرب والذي يحتاج إلى تأمل ونظر فلسفى - هو أن عملياته الفعلية لا يحدث فيها أى تغيير مع مرور الزمن . وهذا يعنى أن الرغبات المرفوضة تبقى وكأنها خالدة .

ولاشك بالطبع أن هذا للرجل لذى هو فى حالة غليان لم يفقد قدرته الأصلية على التأثير فى الكائن الحى ككل . فالمادة المكبوتة لا ترقد داخل للرجل وكأنها أوراق شجر ميتة بل كمجموعة مترابطة من الانحجارات التى تصلح بكل اجزاء الآلة مباشرة . وحيث أنه لا يمكن مقاومتها فإنها تحدث أزمة كهوى داخل الكائن الحى . فالليبدو يجب أن تصرف - ولكن كيف ؟ فلر أنها سارت فى طريقها الأصلى فإنها ستسبب فى تحطيم للكائن الحى نتيجة لما تلقاه من للعالم الخارجى من إهمال وعدم مبالاة بل وعدارة لها . ففى داخل المركب الثلاثى من الأم والأب والطفل لو استسلم الطفل لدوافع الليبدو ورغبتها فى للمحافظة على الاتصال الحميم بالأم فسوف يقابل الطفل بالضرورة بقوى الأب المعارضة والأكثر قوة . ولكى يتجنب الطفل هذه المواجهة فإن الطفل - كما بشرح لنا فرويد - يقوم بحيله مراوغة دقيقة : إذ يوحى بين نفسه وبين الأب . ولكن الحيلة فى هذه الحالة تكون على الليبدو نفسها . فيتظاهر الطفل أنه الأب وذلك يكون المحب المنفرد الذى لا يحده أحد فى حب الأم . وتندمج الحيلة فى تجذب للصادم السطن مع الأب الحقيقى ولكنها تفشل فى أن تقدم للطفل نصيفا موفقا لقوة الليبدو المحبطة .

ويترتب على الفشل فى إطلاق طاقة الليبدو عن طريق عقده أوديب إقامة منطقة جديدة للطاقة المكبوتة . ويسمى فرويد هذه المنطقة الأنا العليا Superego ويجعل لها وظيفة خاصة فى الوجود الانسانى . وحيلة التوحيد بين الطفل والأب هنا هى مسألة جوهرية إذ أن الطفل بجعله الأب فى داخله قد جعله يتخذ مكانا دالما وإن كان غير واعى فى داخل النفس . وكثيرا ما يحدث الخطأ فى فهم الأنا العليا واعتبارها أنها مساوية أو مقابلة للضمير . ولكن الواقع ان فرويد يصف هذه الانا العليا

على ،أنها قوة ملاحظة ومراقبة الذات. وبذلك تكون تمهيدا لتجربة للحكم التي يقوم بها الضمير .
فالأننا العليا تراقب وتلاحظ والضمير يعاقب» (٦) .

وهذه التفرقة هامة . فالملاحظة والمراقبة تكون دائما من وجهة نظر الأب الداخلي أما العقاب فتكتفد النفس نفسها على نفسها . وهو عادة هذا القلق والتوتر الذي يعانيه المرء نتيجة لفشله في تحقيق المثل التي يفرضها الأب المراقب . وسوف نعود بعد ذلك إلى هذه النقطة لتعامل لماذا يكون العقاب على الاحلاق أمرا ضروريا . ونكتفي الآن أن نشير إلى أن ، الذات العليا تطبق أشد المعايير الاخلاقية صرامة على الأننا التي لا حيلة لها والتي تقع تحت رحمتها ، ولقد أثر في فرويد كشفه لأن الأننا العليا هي «الوراث الشرعي» للسلطة الأبوية وإن كانت قد اختارت من خصائص الوالدين صرامتهما والاتجاه للعقاب حتى ولو كان للوالدين في الحقيقة مثلا للرفق والمحبة ، (٧) . وهذا أمر محير إذ أن استجابة الأننا العليا تكون حينئذ غير مبررة وغير ضرورية . ولكن يبدو أن هناك دائما رغبة غير مبررة لأن يحمل المرء بذلقة كل قيم وأهداف عدوه للدود وهي رغبة لا يتسبب عنها الألم فقط بل والقلق أيضا .

.. ويبدو لنا من هذا العرض الموجز ، كما تبدي لفرويد نفسه مع الوقت ، أن تصور أو مفهوم اللاوعي الذي هو دون شك أكثر أجزاء نظريته شهره ، قد اكتسب الآن عدة استخدامات ، حتى بدأ . كما يقول فرويد نفسه - يفقد دلالاته باللبسة لنا ، (٨) . فهو مثلا ، قدرة الأننا على كبت رغباتها الخطرة دافعا لها بالقوة إلى المرحل للذي يغلي . فإذا كان هذا المرحل هو في اللاوعي فكذلك أيضا فعل الأننا في وضعها لرغباتها المحبطة بدخله . ولكن الأننا لا يمكن أن تساوى ببساطة بالوعي حيث أن العديد من وظائفها الجوهرية هي أيضا لا واعية . وينطبق هذا أيضا على الأننا العليا نحن لا نستطيع بوعينا أن نكون والدينا . وهكذا فإن التفرقة بين الوعي واللاوعي تفقد قوتها . ويوجه فرويد في أعماله المتأخرة إلى أن يستبدل كلمة اللاوعي بالإيد . ولكن الإيد نفسها كمصطلح تبدو أحيانا وكأنها تشير إلى النفس بأكملها وليس مجرد الأجزاء الخفية منها بحيث تصبح الأننا والأننا العليا مجرد قوى من قوى الإيد . وليس مقصدنا من ملاحظة هذا الخلط الظاهر محاولة توضيح المصطلحات التي يستخدمها فرويد ولكن نقصد إلى التأكيد على أن فرويد لم يكن لديه مفهوم متعدد الوظائف للنفس كما يبدو في ظاهر أفكاره هو نفسه ولدى بعض تلامذته الفرويديين . فعلى الأب الذي أصبح في داخل النفس ليس في الحقيقة حضورا غريبا ، فهو من عمل الإيد . فقلنا يهاجمنا القلق تحت تأثير حكم الضمير فليس المسبب لذلك شخص آخر أو شيئا آخر يقوم بإحداث هذا الفعل . فالقلق في الحقيقة

هجمة على النفس تأتي من داخلنا نحن أنفسنا . وإدانتنا لذاتنا ليس لها على الإطلاق أى فاعل خارجي .

ويكتشف في هذا اتفاق آخر ذو دلالة مع النظرة الصوفية للذات . فالذات ليست الأنا كما أنها ليست هي الشخص الراعي العاقل المستيقظ الذي يبدو أنه هو أنا نفسي . فهذا ليس إلا مجرد فناء سطحي تماما لما أنا عليه في الحقيقة بل وهو مجرد فناء مشوه تماما . فهو فناء قد صنع من حول ومروغيات تقوم بها الأنا لتوفق بين رغباتها للحقيقية وبين عالم لا يأبه بها . فهو إذن تشويه للذات الحقيقية . وأنا في مجموع تجريري لست كأننا متعقلا بل كائن انفعالي إلى أقصى الحدود . ولست كيانا زمانيا بل خارجا على كل حدود الزمن ولست جزءا منعزلا بل كل شامل . وهذه الأنا المفرطة في الضعف والمحكوم عليها بداخليتها هي نفسها ، والمميبة بفشلها الذي لا مهرب منه هي في جوهرها نفس ما أطلق عليه الصوفيون « قاع أو مهد الخطيئة الموحل » . وعلى هذا فالأنا التي ينظر فيها التحليل النفسي مثلها مثل الذات عند الصوفي هي متناقضة وجوديا مع نفسها ، بل وإضافة إلى ذلك فإن وجودها العاجز للمعزل والجاهل هو إذن جوهر وصلب الحزن ذاته . فلقد قدمت لمراجعة الموت ولكنها رفضت تحديه وانصرفت أيضا عن الحياة نفسها .

وعندما ننظر إلى الطريقة التي تستطيع بها الذات أن تغلب على الحزن وإن تعبد لنفسها كامل اتصالها الحيوي فأننا نلاحظ مزيدا من التوازي مع الصوفية : فلدَى كليهما تصور للوجود الانساني هو في جوهره تصور عشقي . والتوجد أو الوحدة التي تسجت عنها الذات بالمودة إلى وحدتها الكلية السابقة ليست توحدا في الوجود بل في الفعل .

والتماهي مع الأب الذي ينتج عنه إندفاع الأنا العليا هو تماهي وتوجد مع ما يفعله الأب ، وهو تبني لخلقياته ومثله العليا . ويفيدنا هذا في أن نعرف أن ما يبحث عنه فرويد هو نوع من التوازن الذي ليس توازن انتولوجي بل هو توازي Voluntaristic إرادي طوعى . فلم يكن فرويد يبحث حقا عن حال من التوازن والمطلق بين قوى متعارضة Status . رإلا لما ظل ملدزما باستمرار بالتمييز بين الغريزة والسلب . بل إن ما هو متضمن في فكره هو الإشارة إلى رغبة الشخص العميقة أن يمتلك امتلاكا كاملا كل منابع تلقائيته . وسيتبين هنا بوضوح في الطريقة التي توصل بها فرويد إلى اقتراح وجود غريزة الموت وإلى ما يتضمنه هذا الاقتراح من علاج للحزن .

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن غريزة الموت قد نشأت عن تناقض في فكره قد ادرك أن عليه أن ينفاده وأن ينهيه . وهذا التناقض هو صعب رئيسي في هذا البناء الذي لخصنا عناصره وإن لم يكن هذا ربما واضحا بالقدر الكافي . وفي أوجز تلخيص أو صياغة لهذا التناقض يمكن أن نعتبره

فشل فى إقامة تفرقة واضحة بين الواقع وبين مبدأ الواقع. فأن يوفق المرء بين طاقاته اللبدييه وبين الواقع فهذا أمر، ولكنه هو غير أن يعدل المرء هذه الطاقات وفقاً لمبدأ الواقع. ويقع الفارق بين الأمرين فى حقيقة أن الواقع الخارجى كما هو فى ذاته والواقع كما يتم ادراكه ليسا بالضرورة شيئاً واحداً بل قد لا يكونا كذلك إلا فيما ندر تماماً.

ولمعد قليلاً بإيجاز إلى الثالث الأوديبى. ولنتذكر أن فرويد قد أكد على حقيقة أن الذات العليا متميزة عن الصنمير، فالواحد منهما يراقب على حين أن الثانى يعاقب. وعلى حين أن فرويد لديه تفسير للوحد فى هوية الأب (الذى هو حيله الأنا للتحايل على اللبىدو) فإنه لا يقدم سبباً لعقاب الذات لنفسها. وقد نستطيع أن نقول أن هناك نوع من الخوف الواقعى يشعر به الطفل لو دخل فى مواجهة مفتوحة مع الأب قد يتسبب عنها ضرر مباشر له. ولكن احتمالات مثل هذا الضرر هى فى الحقيقة قليلة جداً. حقاً لا شك أن الأطفال يحدث أحياناً أن يعاملهم الأب معاملة مؤلمة، ولكنهم قد يخضعون أيضاً لمثل هذه المعاملة من أمهاتهم وأخوتهم من البنين والبنات. ولكن الخطر الشديد الذى يشعر به الطفل أمام الأب هو أكثر عمومية وشيوعاً فلا ينفصع معه مثل هذا التعبير أو التفسير للخوف. ومن أشهر محاولات فرويد السينة السمعة التى حاول بها أن يفسر الحضور الدائم للتألم للقلق الأوديبى هو «أن الطفل الصبى يخاف من أن يقوم الأب بأخضائه على حين تخاف الطفلة الأناثى من «فقدان الحب» (٩). ولكن مثل هذا التفسير يسقط أيضاً وذلك لسبب قد لا يكون واضحاً بما فيه الكفاية ولكنه سبب ملئزمت للخطر: ذلك أن القلق هو الذى يتسبب فى الكبت وليس الكبت هو الذى يودى إلى القلق. والسبب فى أن الأنا تكبت رغبات اللبىدو ليس أنها خطيرة فى جوهرها بل لأنها تتسبب فى أن نتذكر الأنا تجربة واقعية مؤلمة. ومن الواضح أن للطفل لا يتذكر عملية إخضاع سابقة لأن ذلك لم يحدث. والذين يتذكروه هو ما حدث: وهو الجرح (تراوما Trauma) التى تعنى حرفياً إصابته) الذى أصاب الطفل عندما فصل يحنف من نعمة اللخط (الوسائل الذى يملأ للسلى ويحيط بالجنين فى الرحم). فما يفزع الطفل ليس هو الموت الذى يهدده به الأب بل هو فكبرى مولده. فهو لا يخشى من إصابته تودى به بل يخشى من إصابة تودى إلى الانفصال والفرقة.

وعلى ذلك فمبدأ الواقع لا يمكن أن ينشأ فى الواقع. وإذا كان حقاً، كما يرى فرويد، أن الأنا يمكنها أن تترك العالم الخارجى دون أى تشويه فلا يمكن إذن أن يكون مبدأ الواقع هو طريقة تمثل الأنا لمطالب الواقع فى مواجهة اللبىدو. فمبدأ الواقع لا يتقابل عالمياً يتم ادراكه بل يتقابل عالمياً يتم تذكره. فالأب هو بالفعل واقع حقاً وقد يكون صحيحاً أن الأب يتنافس مع الطفل على الأم ولكن القلق الذى ينشأ فى الطفل يصدر عن داخله وليس من «الواقع الخارجى»، ولقد تذببه فرويد لهذا

التناقض ليس نتيجة للأمل والتفكير في نظريته ولكن من خلال ظواهر قابلها في عيادته الطبية ومن خلال ملاحظات عارضه لأطفال أسوياء تماما. وقد سجل فرويد هذه الظواهر والملاحظات في كتابه «فيما وراء مبدأ اللذة» للذين بدأ في كتابته عام ١٩١٩ ونشره في العام التالي.

وقد تعارضت هذه الظواهر مع نظرية عرضها في كتابه «تفسير الأحلام» - (١٩٠٠)، الذي يعد أول عمل من أعمال التحليل النفسي بالمعنى الصحيح. ففى هذه الدراسة حاول فرويد أن يثبت أن أهم أعراض الحلم أن النائم من خلال التحقيق للرمزى لرغباته يمكنه أن يحل محل دوافع الليبido المقلقة ويردها إلى نوع من التصريف المؤقت مما يمنع النائم من الاستيقاظ. أى أن الأحلام يمكن أن تفسر على نحو جيد من خلال مبدأ اللذة. فإن لم يتم العثور على نهج غير واعي للتخلص من منغط الليبido فإن الكائن الحي سيضطر بالانزعاج بانتظام بحيث يصبح النوم مستحيلا. غير أن هذه النظرية السحيوكة قد تكرر تحديها والاختلاف معها بما كان يقرره مرضاه عن أحلام لم تتبع ولم يكن لها أن تتبع مبدأ اللذة. وكانت هذه أحلام تعاود الظهور والتكرار ويتم خلالها معاودة تجربة أحداث مؤلمة غاية الألم في حياة المرضى. ولم يستطع فرويد أن يثبت في مثل هذه الأحلام أية وظيفة إيجابية أو ممتعة.

وقد لاحظ علارة على ذلك حقيقة أخرى اضافية تكثير التفكير وترجى به وهي حقيقة أن المرضى الذين أصابهم جرح كبير في الماضي لم يكونوا يحملون بأحلام تذكر بهذا الحادث حتى وإن كانوا مرضى قد عانوا من جروح خطيرة تكاد أن تكون مميتة خلال الحرب. فالجروح النفسية هي فقط التي يتم تذكرها والحياة فيها من جديد. وعلا ذلك يحق له أن يتساءل لماذا عندما يراجع الكائن الحي تهديدات واقعية وفيزيائية لحياته فإنه لا يحمل أى ندوب من هذه اللحظات على حين أنه عندما ما يراجع بمجرد تهديدات نفسه فإن الندوب تكون عميقة مقلقة؟

ويقدم فرويد تفسيراً لذلك بأن يقول أن الكيان الحي قد تطور ونما فسيولوجيا بحيث يكون قادرا على تحمل الاصابات الجسدية الفيزيائية. وبمساعدة فإن هذه الجروح إن لم تقتله فسوف تشفى. ولكن هذه المرونة الفسيولوجية ليس لها مقابل نفسى. وبمعنى آخر ليس هناك حماية من الهجمات التي تأتي من الداخل. ولكن ما هي هذه الهجمات؟ إنها لن تكون إلا رغبات نفسية قوية في تحطيم الذات. ولكن من أين تأتي هذه الهجمات إن لم تأتي من الواقع؟ ويخدم فرويد استنتاجاته بأنها لا يمكن أن تأتي إلا من الغرائز. وهذا يصف فرويد الغرائز على نحو قد عرفناه من قبل فيقول: «الغريزة هي دافع مؤكد في الحياة العضوية لاستعادة أوضاع سابقة قد اضطرت الكائن الحي إلى التخلي عنها تحت ضغط من قوى خارجية مقلقة» (١٠). ولقد سبق أن اتضح لنا أن الرغبة في التوازن

التي هي هدف مبدأ اللذة، هي في جوهرها رغبة للاتجاه إلى الخلف في الزمن نحو صورة أبسط من الوجود. ولكن هذه الرغبة تفسر على أنها في الواقع رغبة هدامة. فهي واقع يرغم الكائن الحي على التراجع إلى الخلف نحو مراتب أدنى من التنظيم الحيوي. وليس هذا مجرد اتجاه أو ميل من الأشياء لتجد الراحة والسكون. ولكنها فعل قوى وهدام ينبع من الداخل الخفي للكائن الحي.

وليس هذا تهديد للحياة التي سوف تلتزع منا، ولكنه تهديد بأن الحياة سوف تهزل وتتكشف. ولكن هذا يتم بفعل من الحياة نفسها. ومن هذا السياق جاءت عبارة فرويد الشهيرة الدالية: لو سلمنا بأنه من الصحيح دون أي استثناء أن كل شيء يموت لأسباب من داخله، وأنه يعود إلى حالة الجماد مرة أخرى، فسنضطر إذن أن نقول: «أن هدف الحياة هو الموت»^(١١). وهذا هو ما يسميه فرويد غريزة الموت.

وإذا كان هدف الحياة أن تموت وأن تصبح غير عضوية فلماذا الحياة إذن بذاتية. ويضطر فرويد أمام هذا السؤال أن يقدم قوة معارضة - هي غريزة الحياة. وعلى الرغم من أن تنكيهه في غريزة الحياة أقل تفصيلاً من جوانب فكره الأخرى إلا أنه يعتقد أنه مبرر، اعتماداً على معطيات بيولوجية وإن كانت مازالت قليلة، أن يصف بهذه الغريزة دافعا داخليا في الكائنات الحية يستهدف الدوام وزيادة في تعقيد التركيب العضوي.

ولذا ذكر أن فرويد قد افترض غريزة الموت على أنها تفسير للتناقض بين الواقع وبين مبدأ الواقع أو عبارة أكثر تحديدا على أنها عقاب النفس لذاتها دون حاجة خارجية لذلك. ولذا ذكر أيضا أن الصورة التي يتخذها هذا العقاب هي القلق - الذي هو تذكر جرح الميلاد. ولكن قد تفسر غريزة الموت لماذا يقوم مثل هذا التعظيم للذات ولكن يظل من غير الواضح لماذا يجب اعتبار تعظيم الذات عقابا ولماذا يؤثر القلق. وليس لفرويد إلا إجابة واحدة عن هذا: فغرائز الحياة تظل دائما وتظهر على أنها تنقض السلام وتنتج على نحو دائم توترات ينتج عن تصريفها شعور باللذة. وبمعنى آخر فإن غرائز الحياة معارضة لمبدأ اللذة: «ويبدو وكأن مبدأ اللذة يخدم في الواقع غرائز الموت. وقد يكون من الصحيح القول بأن هذا المبدأ يراقب المنبهات الخارجية التي تعتبر مثقلة لاخطار لكلا النوعين من الغرائز، ولكنه أيضا أكثر احتراسا من للتعديات التي تصدر عن الداخل والتي قد تحمل مهمة الحياة أكثر صعوبة»^(١٢).

ولنظر الآن بمزيد من التدقيق في عدة جوانب من هذا التفكير. أولا فلنلاحظ أن اللذة تقع في اتجاه الموت وإن القلق يقع في اتجاه الحياة. واللذة تتعلق بعودة إلى الخلف، وتمثل توحيدا واتحادا وفقدانا واضحا لفردية الذات، وتراجع عن التاريخ وعن الذات التجريبية الواقعية. ثم أن القلق ليس

قلقا على شيء أو من شيء، بل هو عين قوة الحياة ذاتها التي تسير في اتجاه العزلة والتفرد والفردية، ونحو الزمن والعلاقات اليلتسة مع الآخرين. وثانيا، علينا أن لا ننسى أن كلا الروعين من الفرائز يلبعان من وجودنا مما يعنى انقسام للذات على نفسها ومما يعنى أيضا أن إحداهما موضع تفصيل أكبر من الآخر. وحقيقة أن الموت يمثل لذة تعنى أن هذه هى الرغبة المسيطرة للكانن الحى ككل. فنحن إذن نموت لأننا نختار أن نموت.

وما يجب أن يكون قد أصبح واضحا تماما عدد هذا الحد من كلام فرويد أنه قد كرر وجهة نظر الصوفية للموت وأنه قد فعل ذلك بكل تفاصيلها الممكنة. نستطيع الآن أن نرى أن الآنـا. هذا الجزء من الذات الذى يتفرد فى المراء، ويتجه مع تيار الزمن وإلى الخارج. هو المظهر والجلى لغريزة الحياة وهو الذات الدنيوية الشبيهة بالجنة التى يتحدث عنها الصوفية. وهذه الكتابة الفظيعة والجهل الذى يعيش فيه المراء هو بالطبع كآبة وجاهل للأنـا فحسب، أى للذات الدنيوية. وقد يصعب تصديق أن هذه الآنـا تخفى عن نفسها حقيقة أن قلقها هو قناع تمدد لتخفى به رغبة أكثر عمقا وأشد إلحاحا. ويصبح واضحا بذلك لكل من له معرفة باللاوعى الفرويدى أو بما يسميه إيكهارت، المعرفة المجهولة، إن هذه الرغبة المخفية بغريزة الموت هى أقرب أن تكون رغبة فى الاتصال أى فى وجود أكثر كمالا. فالذى يبدو وكأنه موت بالنسبة للأنـا(أو اتحاد) هو الحياة الحقيقية أما بحث الآنـا الجاهله وراء مزيد من الانفصال فهو فى الحقيقة رغبة للموت. فالموت الحقيقى فى نظرة الصوفى ليس هو الارتفاع عن الزمن بل هو انفصال ونمو وتقدم فى الانعزال وإنعدام قدرة الآنـا هو عجز جنة قد انفصلت عن كل قواها التى نهبها الحياة. ولذا أن نتذكر أيضا هذا أن الصوفية لا يهتمون كثيرا بالموت البيولوجى وانهم لم يكونوا يبالون لما يحدث لابنائهم. وذلك أيضا ما اكتشفه فرويد من مجموعة من درس أحلامهم والذين كانوا على رغم جروح أبنائهم ينخلصون منها بل وتخفى تجربتهم دون أن تصبرهم وتزاق إلى الماضى حيث تنسى.

وأخيرا، أكثر ما كان غير مفهوم لزملائه العلماء بل والمجموع الأكبر من المنظرين للتحليل النفسى هو افتراضه أن الآنـا قد فصلت نفسها بحريتها وأنها تستطيع أيضا بحريتها أن تعود. فالذى يمسك بنا فى شقاننا ليس قوة من خارج الكائن الحى، بل هى من الاختيار الذاتى المستقل للكيان العنصرى. وهذا يجب أن نمرد إلى الفترقة الدائمة التى حددت مصير فكر فرويد وتمييزه بين الغريزة والمذهب. وهذا نجد أنفسنا عند مفرد يمثل مرحلة لها دلالة خاصة فى تفكير فرويد. فنحن، كما يرى، أحرار فى أن نمضى قدما لمزيد من الانعزال أو إلى الخلف لمزيد من التوحد، ومعنى آخر فنحن أحرار أن نختار التاريخ أو نختار الأبدية. وهذا نصل إلى نقطة جوهرية يفتقر فيها فرويد عن

الصوفية وهى بلاشك من أكثر المراضع إثارة للجدل والخلاف فى نظريته فهو بمعنى ليقول: نحن احرار لنختار اما التاريخ أو الأبدية ولكن هذا ليس على الرغم من ابداننا بل عن طريق هذه الأبدان. فالغرائز عند فرويد ليست ظواهر نفسية ولكنها ظواهر عضوية. فالنفس هى شىء يصبح كظاهرة ثانوية مصاحبة خلال الكيان الفيزيقي مثل الشبح. وهى وسيلة الكائن الحى لان يتعلق أو يرتبط بنفسه. ولكن هذا النحو من التفكير تتلج عنه لأول وهله نتائج تبدو غريبة شاذة. فمن ناحية نستطيع أن نتبين إمكانية أنه يقول بأبدية عضوانية ORGANISMIC ETERNITY، ومن ناحية أخرى إمكانية أنه يشير إلى الوجود التاريخي غير المحدد للكيان المسمى. ولكن هل هذه نتائج غريبة شاذة ؟

ويبدو أن فرويد لم يستطع أبدا أن يرفض أى من الامكانييتين ولذلك بقى فى حالة صراع بداخله. والواقع أن رد فعل فرويد الشخصى لنظريته يلقى على هذا مضروبا كاشفا. فلقد رأينا أنه بالتزامه بالفرقة بين الغريزة والسلب فانه قد فتح الباب ببراءة للقول بلون من التفسير الإرادى المتطرف (مذهب تفسير الظواهر بإرادة الانسان). ولكن سمح بذلك لحضور ضيف مستلكر وحاول أن يخلق أبواب فكرة مرة أخرى أمام هذه الاختيارات المتطرفة المثيرة للغضب ولكنه فى الحقيقة لم ينجح أبدا. وظلت تضع أقدامها على عتبة أبواب فكره حتى النهاية.

اننا نسلم من فرويد دائما صوتين مذبذبين : قالى جانب صوت للصوفى الذى يدعونا للبركة والنعمة الأبدية نستطيع أن نسمع نبرات الهذيان التى لا تخطأها الأذن للنبى العبرانى ينادى للمسيح والحق بالتاريخ. ولقد استمعنا للصوفى فيه وكان حضوره قريبا مسيطرا لا يظهر فقط فى تحديده لمامية غريزة الموت ولكن أيضا فى ادراكه أنها الغريزة الأقوى بين الغريزتين. مما يعنى ببساطة أنه يقول أن الشوق للأبدية هو شوق إنسانى أكثر عمقا وتغلغلا .

ومع ذلك فاننا لا نستطيع أن نتجاهل صوت النبى. فهو يتحدث باسم إيزوس (اله الحب عند الأغريق) ويتحدث للدعوة للارتباط بالزمن ومن أجل السيطرة على قوى التاريخ الخفية .

وهكذا فإننا نجد فى عباراته التى يفكر اقتباسها والإشارة إليها كفيورا مأخوذة من كتابة المتأخر ، محاضرات تمهيدية جديدة، اعلانا واضحا للهدف من التحليل النفسى حيث يقرر أنه يهدف إلى دعم وتقوية الأنا. وجعلها أكثر استقلالا عن الأنا العليا، والعمل على توسيع مجال ادراكها وتوسيع تنظيمها وتحريره حتى نستطيع أن نمتلكه ونملكه مطلق جديدة من الإيد. وهكذا فحيث تكون الإيد ستكون أيضا الأنا، (١٣).

ونرى في هذا محاولة لاستبعاد أو للقضاء على أبدية الإيد ولوضع المثبة في مكان الفريزة والواقع في مكان مبدأ الواقع والضرورة في مكان الحرية. ويريد فرويد هنا أن يتخلى عن القول باستقلال وذاتية الإيد وأن يجعل الأنا تسبح على الفيض الزمنى للعالم مشورا إلى ما يحدث من تماسك واتساق بين الأنا والعالم على أنه عقلانية. ويبدو في هذا الكلام شيء غير مقبول بل ولا أمل في تحقيقه فما دام أن فرويد قد أنكر على الأنا أى قوة خاصة بها غير التفكير، بل وقد قرر أن الطاقة على التفكير نفسها لا بد وأن تعتمد من الإيد فلا تكاد نستطيع إذن أن نتوقع أن يكون للأنا أى قوة على الواقع. فيما وراء أنها تستطيع أن تفكر بما يتفق معه. وهكذا يبدو أن فرويد يقدم الأنا قربانا وتضحية للتاريخ. ومن المحير أيضا أن يفكر فرويد أن للأنا أن تتوقع أى نجاح في السيطرة على الإيد. فما دامت الإيد تلك كل للقرى فليس ثمة ما يبقى للأنا إلا حيلها ومرواغاتها.

وفي كتابه « فيما وراء مبدأ اللذة » نجد يقول: « علينا أن نتذكر الماضي حتى نستطيع التوقف عن تكراره » (١٤).

واقترحه هذا مدهش مثير للاستغراب. فهل من الممكن تحييد هذا الرجل الذى يظن بالإيد الأبدية بمجرد النظر في داخله؟ وباختصار فإن تحميل التحليل النفسى مهمة تقوية الأنا هو في الحقيقة دفاع ودعوة للحزن.

حقاً أن فرويد، في عمل آخر متأخر هو « مستقبل وهم » (١٩٢٧)، نجد فرويد يتحدث بقدر نادر من التفاضل متنبئاً بانتصار العقل على العاطفة. ولكن هذا التفاضل منه هو أمر في الحقيقة نادر مقتضب. ففي عمل آخر يرجع إلى سنوات حياته الأخيرة وهو « المدنية والساخطين عليها، نجد تشاومه يعود من جديد. ويتبين بوضوح أن التشاؤم هو الأمر السائد في فكر فرويد من ملاحظة سجلها مزخ حياته أرنست جوينز Ernest Jones إذ يقول :

« في حرد ما استطعنا أن نعرفه عن حياة فرويد ومهما رجعنا إلى الخلف فيها، فالظاهر أنه كان دائما تتملكه وتسيطر عليه أفكار عن الموت على نحو أكثر مما كان أى رجل آخر أستطيع أن أفكر فيه اللهم إلا السير توماس براون Thomas Browne ومونتاني Montaigne. وحتى في سنوات تعارفنا المبكرة كان لديه تلك المادة للزعجة المريكة لأن يقول كلما افترقنا وداعا، فقد لا نراى مرة أخرى، ثم كان هناك أيضا تلك النوبات المتكررة لما كان يسمي « الفزع من الموت » Todesangst. وكان يكره دائما التقدم في السن حتى عندما كان في الاربعينيات من عمره، ومع تقدمه في السن أصبحت أفكار الموت أكثر صخباً وإلحاحاً بشكل مستمر متزايد » (١٥).

ولأن فرويد كان يتحدث بصوتين، صوت الصوفي وصوت اللبي دون أن يستمع لأى منهما فقد كانت حياته حياة لكل ممتد شديد الوطأة .

* * *

ويجدر بنا أن نعاود التأكيد على أن الاختيارات أمام فكر فرويد نتيجة لتمييزه بين المنة والفرية هي السعادة الأبدية والتاريخ الغامض غير المحدد وهي ليست مطروحة منفصلة بعيدة عن البدن بل هي مطروحة به ومن خلاله . ومما يثير السخرية، بل وقد يكون قاجعا أيضا أن فرويد لم يكن يعتقد أن أى من الاختيارين ممكنا حقا . غير أن كل اتباعه وتلاميذه لم يكونوا على نفس القدر من تشاومه . وسوف ننظر فى فكر الاثنين من المفكرين الذين أخذوا تصوره للموت وما يتضمنه هذا التصور مأخذا جادا وكانا أكثر تقبلا بل وتحمسا لإقناع مكان لما أشرنا إليه بأنه صوتى الصوفى واللبي .

فجد أن نورمان . أ. براون Norman O.Brown فى كتابه ، الحياة فى مواجهة الموت، Life against death يتخذ كنقطة للبدأ فى دراسته لفرويد آلية الكبت التى هي - كما سبق أن رأينا - النشاط الذى تقوم به الأنا لكى ترد إلى الإيد تلك الرغبات الفريزية التى تعتبر خطرة حسب مبدأ الواقع . وقد استثير براون واهتم على وجه الخصوص بحقيقة أن الأيد بهذا تحمل فى داخلها كل رغبات الطفولة المكبوتة . ويقول : كل منا لديه اهتمام (أى تعلق ثابت) بقالب للجنسية الطفولية، (١٦) .

ويرى براون أن هذه الحالة ملوثة بالأمل على العكس من فرويد الذى يرى أن غالبية البشر قد حكم عليهم أن يعانون نتيجة للتوتر الذى لا يخل بين الرغبات المكبوتة للطفل التى تعيش بداخله وبين محاولات الكبير الناضج لأن يتكيف مع وقائع العالم .

ويصف براون فهم فرويد للجنسية الطفولية على أنها ، متابعة البحث عن اللذة من خلال أى وكل عضو من أعضاء الجسم الإنسانى . وفى حدود هذا التعريف فإن الجوهر المطلق لرغباتنا ووجودنا ليس أكثر أو أقل من التلذذ فى فاعلية ونور للجسد الإنسانى كله، (١٧) .

وقد كانت لدى فرويد أسباب نظرية قوية لقوله باستحالة استعادة هذه اللذة . ولقد قدم فرويد لفهم هذه العملية تسلسلا أصبح معروفا ومشهورا لمراحل تغير مواضع الإثارة الجنسية: من النم إلى الشرج إلى القضيب (أو البظر) إلى الأعضاء التناسلية . ولا يعنينا مضمون أو آليات حركة هذه المراحل بقدر ما يعنينا أنها لا تمثل بالنسبة لفرويد مزيدا من السيطرة على استعداداتنا الجنسية بل أنها تمثل مزيدا من الكبت لهذه الجنسية . فلقد استملحنا أن نتجح كما يرى فى أن لحد من حريتنا فى

التعبير الجسدى بحيث لم يعد هناك خطر فى أن نعود لثعب مرة أخرى كل أنعام هذه المراحل . ولاشك أنه كانت هناك أسباب شخصية أيضا لدى فرويد لاقتناعه بأن طريق هذه السعادة قد أغلق تماما . فيحب أن لا ننسى أن فرويد كان فيكتوريا فى اخلاقه وتصوراته ، وأن فكرة معاودة الكبار لممارسة السلوك الشاذ للمتعدد الأشكال للطفل كانت فكرة لا يمكن له أن يفكر فيها .

أما براون فلم يكن مثل فرويد فيكتوريا . بل أنه علاوة على ذلك وجد الكثير من الاعتراضات الجدية على التفكير النظري لفرويد حول هذا الموضوع . فهو يرى أنه ليس من الضروري أن ننظر إلى غريزنى الحياة والموت على أنهما ثنائية يناقض كل منهما الآخر ويقترح أن من الأصوب النظر إليهما على أن بينهما تعارض جدلى . وعندما يكون هناك قوتان متعارضتان جدليا فإن هذا يعنى أنهما قد صدرا معا من وحدة أصلية يظل كلا منهما منتمى إليها وسوف يصل مع الزمن إلى التصالح معا فى وحدة أخيرة . فإذا كانت هاتان القوتان هما للحياة والموت فلنا أن نقول أنه بدون الحياة لا يمكن أن يكون هناك موت وبدون الموت ليس هناك حياة .

فالقول باثبات واحدة هو اثبات للأخرى . وعلى حين أن فرويد يرى مقدما الانحصار الأخير للموت فإن براون يقدم رؤية للحياة والموت يجتمعان معا فى كل متصالح هو أكبر من أى منهما .

وعندما استبدل براون الثنائية بملاقة جدلية من الحياة والموت فانه يجذب للتشاور الذى وقع فيه فرويد بقدر كبير من الأسى الشخصى ، فالحركة كما رأها فرويد هى من الموت إلى الموت مع ظهور قصير تهدر فيه للحياة وتختفى كأنها ضوء شمعة باهت فى ظلام ليل لا نهائى . وكانت مراجعة براون بمثابة قلب نظرية فرويد على رأسها فيظهر لذلك فى مكان التشاور نشوة تفاؤل ديلى . وليست الحركة بالنسبة لبراون من الموت إلى الموت بل هى من وحدة كاملة للحياة والموت تمنى خلال انفصال مؤقت ومؤلم للعود إلى الوحدة الأولى . ولما كان فرويد قد فهم الموت ، مثله فى ذلك مثل الصوفيين على أنه انفصال ولكنه لم يكن له ثقة الصوفية فى أن المرء يستطيع أن يعود فى نفس الطريق الذى مضى فيه إلى مزيد مستمر من العزلة لأنفسنا ، فاننا نجده يقترن الانفصال بالفقدان الكامل للأمل .

أما براون وهو يؤكد على هذا الفهم للموت فإنه يمدد الأمل بالتيقن باننا لن نستطيع فحسب أن نعود بل واننا دون مفر سعدو إلى هذا الكل الأبدى .

ويؤكد براون أيضا على نظرة فرويد للفريدة فى أن طريق العودة هو فى الواقع من خلال الجسد وهذا شيء ينفردان به ولا يشتركان مع الصوفية فيه . ولا يغفل براون أن طريق الوحدة

بالنسبة لفرويد هو الحب. فالذي يتم البحث عنه هو اكتمال عشقى ويتم البحث عنه عضوياً ويقول براون : «إن النظر بدقة فى مقدمات فرويد وحججه يوحى بأن هناك فى نظره علاقة حب واحدة مع الأشياء فى العالم وهى علاقة أن يكون للمرء واحداً مع العالم» (١٨).

كما أنه لا يغفل أن الموت يتكامل مع هذه العودة العضوية، فالموت فى الحقيقة هو الذى يربطنا بأبداننا. ويقول براون : إن الفرد الثمين للكيونة التى يعتبرها الفرد حقاً له لا تمنح له بامتلاكه روحاً خالدة بل بامتلاكه بذناً فانياً. فكما يقول هيجل «فإن الأفراد بدون الموت يردون إلى أن يكونوا مجرد أحوال من الجوهر اللانهائى الخالد الذى يقول به إسبينوزا» (١٩). وأن أقبل موتى يعنى أن أقبل اننى ببنى ولست ماهية لثريه لم تمسها الميولية البيولوجية اللخام التى تصنع خصوصيتى.

وانفصالية الموت لها عند براون نفس الخاصية المتناقضة التى يراها فيه الصوفية. فنحن لا ننفصل بأبداننا عن الحياة - كما يرى الأفلاطونيين - ولكننا ننفصل فى أبداننا. وليست أبداننا هى عوامل الموت التى نحاول أن نأخذنا من الحياة بل إن التفرقة نفسها بين الحياة والموت هى شىء يحدث داخل إبداننا. وعلى هذا فإن غريزتى الحياة والموت هى غرائز عضوية. ويشير براون إلى رؤية دينية قوية تتفق تماماً مع ما يقدمه التحليل النفسى من تبصر هذا على الرغم مما قد يبدو فى هذا القول من تعارض مع التراث الدينى. وإبرز هذه الرؤى التى يشير إليها براون هى المذهب المسيحى فى قيامة البدن وهو مذهب يقوم على الاعتقاد بوقوع موت حقيقى وأن الحياة لا ترد إلى روح بلا بدن كما يقول الأفلاطونيين بل ترد باعادة بناء جسدى كامل للذات. وهناك فى الواقع اتفاق مدهش بين التحليل النفسى والدين حول موضوع طبيعة الموت فيقول براون : «إن التحليل النفسى يأتى ليذكرنا بأننا أجساد وأن الكبت هو من البدن وأن الكمال سيكون مملكة البدن المطلق: والأبدية هى حال الأبدان المطلقة غير المكتوبة» (٢٠).

وحقاً، يجب أن نلاحظ أن إيمان براون أن الطريق إلى الأبدية هو من خلال البدن هو إيمان يتفق فى نهاية الأمر مع الصوفية. فالبدن فى نهاية الأمر ليس هو المحط الأخير فى رحلة العودة. فنحن نعود بالبدن ولكن ليس إليه. وقد نذكر أن للصوفية احساس عميق بأن المرء إذا ما بدأ بالرحلة فإن كل مرحلة تنفضى إلى مرحلة تالية إلى أن ينفجح أمام المرء ما هو أشبه بطريق أبدي. وينتهى براون إلى نفس هذه الطريقة من التفكير.

ففى كتاب تال له بعنوان « بدن الحب » Love's Body نجده يقر بأن البدن لا يمكن أن يكون نقطة الوصول الأخيرة فى رحلتنا عاندين من خلال الموت حيث أن البدن ليس إلا مجرد رمز لشيء

أعمق. فالرحلة مستمرة إذن حتى تبلغ مرتبة الخلق اللاتناهية التي تصدر عنها كل الأشياء بما فيها الرمز نفسها. ونرى أن هذا مطابق للذاتية المطلقة التي رأيناها عند الصوفية والتي نصبح بها (على حد قول إيكهارت) « اللغة الأولى لكل شيء ».

ولكننا نرى أن براون قد أمسك بجانب واحد من فكر فرويد وهو يطور حول مشكلة الموت إلا أنه قد أغفل جانباً آخر من هذا الفكر. فبتأكيد براون للعلاقة الجدلية للفراغ فإنه يبرز أيضاً الرغبة العميقة في النفس للقيام بالحركة إلى الخلف. فهو إذن يعكس ويقبض تضاريف فرويد بأن يبين أن اللصمة الأبدية ما زالت متاحة وذلك على أساس أعمق مما نفذت إليه بصيرة فرويد نفسه. ولكنه عندما يقرر ذلك فإنه يغفل إيمان فرويد المثير بأن هذه الحركة يجب أن تكون مخشاة بحرية. فنحن لا نتبع الفريضة إلى الموت ولكن الفريضة هي لاختيارنا للموت. فإذا كنا نختار الموت فنحن إذن قادرين أيضاً على اختيار الحياة. ومعنى آخر فإننا إذا فهمنا أن الفراغ ترتبط بينها بعلاقة جدلية فإننا سداهما تحت مقولة « كلاماً/ وكل منهما وذلك لأن الواحدة تستغنى الأخرى ». فهما متحدتان حتى قبل أن نختار بينهما وعلى هذا فلا معنى إذن لاختيارنا. أما إذا كان ارتباطهما بحكم علاقة الثنائية فإن الفريضة تكون إما الواحدة/ أو الأخرى لأن الواحدة منهما تستبعد الأخرى. وتعارضهما هذا يعنى أن علينا أن نختار. فما هي إذن المعاني المتضمنة، والتي لم يناقشها فرويد أبداً عندما يقول أن بقدرتنا أن نختار الحياة؟

* * *

ويقدم لنا باحث فرويدي آخر هو دافيد باكان David Bakan قراءة مغايرة لفكر فرويد فيما يتعلق بفريضة الموت. فعلى حين أن براون قد حرص على أن يبرز هذا الجانب من تفكير فرويد المتعلق بالكتب والطفل المحبب الذي يعيش في داخل كل منا فإننا نجد باكان يستثمر الامكانيات الفكرية المتضمنة في تصور فرويد بأن كل منا له رغبة ذاتية مستقلة لتحطيم الذات.

ويقدم باكان أدلة تجريبية للتدخل على هذه المعارضة لذواتنا أو المتعارضة التي لا مبرر لها ولا مسوغ وذلك بالرجوع إلى دراسات حديثة للمرض يبدو منها بوضوح أن حدوث المرض لا يمكن أن يفسر شاملاً على أنه نتيجة عامل خارجي مثل الميكروب أو وسيط سام. فيبدو أن هناك عوامل خاصة بكل فرد يمكن أن تلعب دوراً في تحديد ما إذا كان الواحد منا سيصاب بالفعل بالمرض أم لا، بعد أن نتعرض له. فالوجود الواقعي للعامل المضاد ليس في حد ذاته علة كافية للمرض.

ويتبدى من الدراسات أيضا أن هناك مخالفة قوية للاعتقاد بأن كل الكائنات الحية تراث آليات بيولوجية داخلية تعمل بالفعل نحو استمرار بقائها، فهناك مثلا اقتراح بأن أحد أسباب المرض ذات الدلالة تكمن في نفس هذه الآليات البيولوجية التي تحمي عادة للكائن الحي من الموت. فلا بد للكائنات الحية العليا لكي تبقى أن تطور عددا كبيرا من أعضاء مستقلة ووظائف تعمل في تناسق وتوافق للوحد منها مع الآخر من خلال نظام من الاتصالات غاية في التعقيد. ولكن كثيرا ما يحدث أن يواصل أحد الأعضاء أداء وظيفته بما يتفق مع تطوره ولكن على نحو محتمل للكائن الحي ككل. فقد يستمر الجسد في إفراز الانسولين أو الدرقين (هرمون الغدة الدرقية) نتيجة لنشاط سليم للغدد المعنية ولكن هذا الإفراز يكون بكمية أكبر مما يحتملها البدن مما يسبب الموت أو المرض المصوب. وليس السرطان إلا مثل أكثر وضوحا لخلايا تتبع قالب في النمو طبيعى تماما بالنسبة لبقائها ووجودها ولكن في نفس الوقت مهدد للبدن المائل.

والذى يحدث في مثل هذه الأحوال من الأمراض هو تعطل أو انهيار نظام الاتصالات. وهذا النظام غاية في الضرورة والأهمية إذ لابد من وجود وسائل عديدة لتوصيل الإشارة إلى أعضاء أو آليات معينة لتقوم بعملها عندما يطرأ على البدن تغير يهدد وجود الكائن الحي ككل.

وهناك كما نعلم طرقا كثيرة للاتصال داخل البدن والجهاز العصبي المركزى أدقها ومعرفته أكثر شوعا. ولكن هناك معطيات تجريبية تشير إلى أن خلايا السرطان مثلا أقل استنادا من الخلايا الأخرى لتلقى الاشارات عندما تصلها من أجزاء أخرى من البدن لطلب منها أن تتوقف عن الانقسام.

ويمسك باكان بأهمية الاتصالات ليقدم تعريفا للمرض يستثير المناقشة والتفكير. فهو يقول أنه إذا كان المرض يتضمن تخلف أو فشل من الكائن الحي في مراقبة وظائف الأعضاء المختلفة على نحو يقوى احتمال بقاءه، فلنأخذ قد نستطيع أن نعتبر المرض نوعا من ، لا مركزية الوظائف والقوى، Tele decentralization ويعنى هذا المصطلح ان كل كائن حي عليه لكي يواصل بقاءه أن يربط وينسق مركزيا بين كل وظائفه والمصطلح Telos وجمعه Tele * يشير إلى أشكال أو وظائف الكائن الحي. فإذا ما أصبحت هذه الوظائف والقوى Tele للمختلفة مستقلة الواحدة منها عن الأخرى في غياب وجود نظام محدد من الاتصالات فإن الكائن الحي ككل سرعان ما يبطل وجرده.

* نظرا لتداخل معانى المصطلح سنحاول أن نستخدمه في شكله الأغريقى كمفرد Telos وكجمع تيلي Tele مع ملاحظة أن باكان يستخدمه استفعلما خاصا (المترجم).

فالمخ مثلا لا يمكن له أن يؤدي وظائفه حتى يمد القلب بالدم. وعلى هذا فقد يمكن فهم المرض على اعتبار أنه فشل الكائن الحي في التنسيق بين وظائفه المتعددة من خلال نظام فعال للاتصالات من مركز للمراقبة والتحكم. ولكننا مازلنا في كل هذا في مجال آليات لا واعية.

وليس في حديث باكان حتى هذا أى إشارة إلى أن وظائف البدن وقواه Telic يمكن أن تخضع للتحكم واع. بل هو في الحقيقة يحرص على أن يميز بين ما يسميه Telos (وظيفية، قوة، غاية) وبين ما يسميه غرض أو هدف Purpose قاصدا أن يعنى بهذا المصطلح الأخير نوعا من التحكم المتصور الواعى. فمصطلح التيلوس Telos يصف قيام البدن بوظائفه دون تعلق أو ارتباط بظاهرة الوعى أما مصطلح Purpose (الغرضية أو الهدفية) فيصف أعمال الكائنات الانسانية الواعية بذاتها.

فأين إذن يدخل باكان الرّبط بين حديثة وبين مناقشة فرويد لغريزة الموت؟ يتم هذا ويبرز في ملاحظة باكان أنه على الرغم من تميز مصطلح التيلوس والغرض فانهما أيضا متواصلان فيقول: من الواضح أن القصد أو الهدف هو التيلوس للموعى به، (٢١).

وينتج عن هذه الملاحظة وضع الوعى داخل التركيب الهراتبى للكائن الحي وبهذا يدخل الغرضية أو الهدفية في التنسيق الوظائفى للقرى Telic فى البدن. وهكذا يصل باكان إلى النتيجة التى أراد فرويد أن يحمى نظريته منها: أى أن الغريزة والحرية يصبحان شيئا واحدا.

ولكننا ندخل بهذا إلى أرض غير محددة أو موثوق بها. ولأى خطأ فى خطونا قد يدفع بنا للتأمل فى متناقضات عميقة غير مقبولة عقليا. ويحاول باكان أن يقلل من مخاطر هذا التأمل بأن يسارع إلى القول بأنه بالإضافة إلى التيلوى Telic الذى يعمل داخل الكائنات الحية كأفراد فإن هناك فيما يبدو تيلوى اجتماعية تمارس أيضا تأثيرها على مصير الفرد. وتخضع هذه أيضا للتحكم الواعى غير أن التحكم فى هذه الحالة يجب أن يكون تحكما جماعيا وبالتالي فهو أكثر صعوبة على التحقيق. وسوف يكون من الممكن باستمرار ترويض الممارسة الحرة للغريزة بتأثير الغريزة الاجتماعية. وهذا يرد باكان إلى استنتاج يصيغه على النحو التالى: قد لا يستطيع الانسان كفرد أن يجعل نفسه خالدا. ولكن فى قدرته أن يمد حياته داخل التيلوس الاجتماعى الأوسع. وعندما يجهد أن يحافظ على التيلوس الأوسع فقد يستطيع أن يزيد من عدد أيام حياته أيضا، (٢٢).

وهناك عوامل أخرى تقف فى طريق الاختيار المتعمد للموت لأن لا يموت. وتبرز هذه العوامل فى مناقشة باكان للألم. فالمرض تصحبه فى كل حالة تقريبا ظاهرة الألم. وفى الحقيقة فمن خلال الألم نكتشف عادة المرض؟ ولكن ماهو الألم؟

هناك في الألم خاصية غريبة متناقضة. فمن الواضح من ناحية أنه أمر فيزيقي - فهو يقع في مكان ما من البدن وفي أغلب الأحوال يمكن تحديد النقطة التي يصدر عنها الألم. وكثيراً ما دفعت هذه الخاصية للألم أصحاب النظريات لأن يقولوا بأن الألم عملية فيسيولوجية من نوع خاص أو آخر. ولكن مع هذا فإنه قد شاع عن هذه النظريات أنها غير ملائمة أو كافية وقد يكون هذا على الفحص لأن الألم هو من ناحية أخرى ظاهرة من ظواهر الوعي. فمن المسلم به أن من التناقض أن يقول المرء أنني متألم ولكن لست واعياً به. بل من المعروف أن التلويح التقليدي لمعالجة الألم هي إما القضاء عليه أو التغيير في وعي الإنسان به.

وهذا الارتباط المتناقض بين الوعي والبدن الفسيولوجي في تجربة الألم قد دفع بإحسان إلى أن يقترح أن نعتبر الألم «المظهر النفسي للمركزية اللغائية» * فالألم هو الاكتشاف الواعي بأنه قد حدث تعطل في نظام اتصالات البدن. وما دام الألم موعياً به فهو إذن دعوة للشخص أن يعيد البدن للصحة عن طريق قدرته للحرية على التأثير في الفرائز الفيزيائية أو اللغائية. وقد يمكن التعبير عن هذا على نحو أكثر حدة بأن نقول: ما دام الموت مسبوق عادة بالمرض وأنه نهاية للمسار لما أسماه اللامركزية اللغائية فإن هذا يعني أن الألم هو رسالة تخبرنا بأننا أحرار للتغلب على أسباب موتنا الخاص.

ولكن هذه الرسالة نادراً ما نسمعها، بل وقد لا نسمعها على الإطلاق. قديلاً من ذلك نستجيب بطريقة غير ملائمة تماماً. ونتيجة لفشلنا في التسليم بأن الألم رسالة لمرئتنا كأفراد فإننا نبالغ في التسليم بالطبيعة الفسيولوجية للألم. وهكذا نمضي في اعتبار الألم مجرد عملية فيسيولوجية يجب أن نعمل على إيقافها أو استبعادها من البدن بل وقد نمضي إلى ما هو أكثر من ذلك بأن نربط بين الألم وبين عنصر محدد في البدن. وقد يدفعنا هذا للرغبة في استئصال هذا الجزء المريض من الكائن الحي وكأنه قد أصبح عضواً حاضره غريب وشاذ. وينتج عن هذا حس عميق باغتراب الذات عن نفسها بحيث تجعل من نفسها معارضة مقاومة للبدن وتعجز عن أن تدرك أنها ليست إلا ذات لبدن، (Body - Ego).

ويترأس استئصال العضو المريض للبدن هو إجراء يوازى تقديم تصحية للمرض. ويرى بإحسان هذا واحداً من جذور طقوس القرابين والتصحية الدينية الشائعة في العالم بل أنه في الحقيقة

* The Psychic manifestation of telic decentralization مع ملاحظة المعنى الخاص الذي يسلطه بإحسان لكيلويس والسابق شرحها. (المترجم).

يرى أنه بمثابة تفسير آخر مغاير ونحو دلالة قوية لتفسير فرويد لعقدة أوديب. ونستطيع أن ننكر هنا أن فرويد رأى أن الطفل يرى من خلالها أن هناك خطر مميت عليه من الأب رغم أن هذا لا يتفق مع الواقع والحقيقة. ويعتقد باكان أن فرويد لم يستطع أن يتبين « أن عقدة أوديب قد تكون رد فعل الطفل لما لدى الأب من دوافع لقتل الطفل. ولنتذكر أن لايبوس* قد أمر بترك الطفل أوديب ليمرت. وكرد فعل دفاعي للطفل أمام العدوان عليه، (٢٤).

وأحد اسباب اعتباره التهديد بقتل الطفل تهديدا محتملا ومقبولا يرجع إلى أن التضحية تكون رمزيا أكثر قوة عدد ما يضحى المرء بجزء من نفسه. وماذا يعتبر أكثر ارتباطا وحميمية ببدن المرء من ولده هو نفسه؟ فقتل الطفل أو ذبحه بعبارة أخرى هو إستجابة راسخة متعمقة للإعتقاد (الزائف) باننا نستطيع أن نعالج عوار البدن وعيوبه بقتل أو قطع العضو الذي هو مصدر التهديد والألم. وعلى الرغم من أن هناك موانع مؤثرة قوية ضد ارتكاب قتل الأطفال في كل منا مما يجعل ارتكاب هذه الجريمة أمرا نادرا فانها تظل مع ذلك تعبيراً عن رغبة تترك تأثيرها الرمزي على النفس وعلى الأساطير والمعتقدات الدينية. ومن الممكن أن نفرق بين جرائم قتل الأطفال المنتشرة في الأساطير اليونانية وبين بعض مايرد من أحداث مشابهة في التراث العبري مثل ما يقص عن اسحق والشرع في ذبحه على يد أبيه ابراهيم وكذلك موت اطفال أيوب في بادية حكاية ما جرى له من عذاب*، ثم أن المسيحية ذاتها تتضمن في مركزها حدثا قويا للتأثير من باب قتل الأبن وهو يشير هنا إلى موت « الأبن » لاسترضاء الأب العادل على ما ارتكب في حقه من خطايا. ولاشك بالطبع أن هذه كلها احالات متقدمة غير مباشرة، ولكن باكان يصر على أنها تشير بوضوح إلى توهم قتل الأطفال ويضيف « أن توهم أنهم يقتلون توحى بالرغبة في أن يقتلوا» (٢٥).

وعلى حين كان من الأولى أن تكون تجربة الألم اشارة إلى ضرورة معالجة الاضطراب في وظائف البدن فاننا نكاد نكون جميعا غير قادرين على قبول هذه الاشارة واننا بدلا من ذلك نحاول أن نتخلص من الألم. وجزئنا المرير على هذا الفشل ليس - في رأي باكان - هو مجرد تخليها عن حريتنا للشخصية - بل هو أيضا تزايد في اللامركزية اللغائية السابق الاشارة إليها. فعندما يفشل

* Laius لايبوس هو ملك طيبة اليونانية زوج جوكاستا الذي أمر بحريض أنه المرت سجن لثوره بانه سيقته وهو ما حدث فعلا حين أن يكون أوديب حارثا بأنه يقتل أبيه (المرجم).

* للتراث الإسلامي بالطبع يصيب الحادثة إلى اسماعيل وإيسق واسحق والاشارة هنا إلى سفر التكوين: أسحاح ١٢٢- ١٥، أما موت ابناء أيوب فيرجع في سفر أيوب: أسحاح ١٣: ١- ٣٠ المرجم.

الكائن الحي في أن يفهم بوضوح طبيعة المرض والألم فإن الأمر ينتهي به للأسف ومما يثير
المسفرة، إلى أن يزيد كلا منهما وأن يسرع بلا وعى في رحلته نحو الموت.

أما الأمر الأكثر إثارة ولفنا للنظر في تحليل باكان فهو أنه لا يقيم أبدا خطأ فاصلا واضحا
بين الغريزة والحرية. فهو يبين بوضوح لماذا نخشى أن نمضى مع غرائزنا الإرتدادية في اتجاه
الموت ولكنه لا يثبت لماذا علينا أن نعلم أنفسنا للمضى معها. وقوله الذى اقتبسناه فيما سبق والذى
يقول « إن الإنسان قد لا يستطيع كنفه، أن يجعل نفسه خالدا، هو قول يكشف عن الكثير. فعبارة
التي يقول فيها: « قد تضمنت بذاتها للفكرة المتطرفة للمسرفة في غرايتها واللى يوحى بها تفكير
فرويد ونعنى ما يشير اليه من اننا إذا كنا نموت نتيجة لأسباب داخلية فإن ذلك يعنى انه قد يكون
لدينا أسباب داخلية أيضا لأن لا نموت. ولأنك أن فرويد وباكان قد يستطيعا معا أن يقولوا أن هذه
الأسباب التى نسميها داخلية ليست فى الحقيقة داخلية على الإطلاق ولكنها تقوم فى علاقة عالية
كاملة متواصلة مع العالم الخارجى. ويمثل هذا الكلام مستبعدان تماما وبشكل ناجع التفرقة بين
الغريزة والمعدة. وهذه النظرة هى دون شك النظرة السائدة عند مجموع البيولوجيين الذى رأى
فرويد نفسه على أنه واحد منهم كما أنها النظرة التى سيطرت على أصحاب النظريات العلمية التى
ناقشناها فى الفصل الثانى من هذه الدراسة. ومع ذلك فإن فرويد وكذلك باكان، لم يقرأ بهذا
الاختيار بل فضلا أن يقولوا إننا نموت، لا لأن ذلك يحدث لنا، بل لأننا نريده.

ولقد مر بنا ما أبرزناه حول الطابع العشقى للتصوف والتحليل النفسى. فالرغبات العميقة
لدى كلا الاتجاهين هى الرغبة الناشطة للتوحد الخلاق مع مصدر وجودهما. فكل من المتصوف
والمحلل النفسى يضع قيمة عليا للمساعدة ونعمة البركة والنشوة. ولو نظرنا لوجه القديسة تريزا فى
التمثال الذى صنعه لها برنينى Bernini * من المدرسة الباروكية لوجدنا تشابها كبيرا بينه وبين وجه
الطفل الذى وصفه فرويد بأنه طفل شعبان قد ابتعد عن ثدى أمه وقد احمرت خدوده وعلت شفاهه
بسمه النعمة والسعادة. وهذا هو الجانب من فرويد الذى يشجعه ويمليه باكان. ولكن فرويد يحرص
أيضا على أن يوضح أن غريزة الحياة هى صانعة الشقاء فهى كثيرا ما تفسد علينا إنشائنا وتحرمنا
من هذا التوحد للمبارك الملىء بالنعمة. ويتابع باكان هذا الموضوع كما يمالجه فكر فرويد مرحيا فى
ذلك إلى أننا إذا اخترنا الحياة فاننا نخشى أن نجعل الألم طريقا للامور والاستقلال. ولأنك أن فى هذا

* جيوفاللى لورينزو برنينى (١٥٩٨-١٦٨٠) نحاس إيطالى ومصاوى ومصور وله أسلوب فى معروف

يسمى باسمه.

كثير من الجراءة والتحدى الواضح. فسر نوع من التصوف المقلوب. فعلى حين يستسلم الصوفيون للحنن فإن هذا الجانب من فكر فرويد يأخذ للحنن بإرادة قوية إلى دخله. وإذا كنا قد رأينا أن الذاتية المطلقة للتصوف تعادل أن يكون خالقاً للكون وذلك على الأقل في نظر إيكهارت فإن هذا الجانب من فكر فرويد الذي يسميه بالكان يرغب في أن يكون خلاقاً في الكون. وعلى حين يعكس براون تشاوم فرويد ويقبله بزعمه الوثائق أننا نستطيع أن نملك الأبدية من خلال البدن فإن باكان يبشر بالتداول وإن كان تنازلاً حذراً بأن للشخص القدرة على أن يسيطر على التاريخ وأن يوجهه قسراً لدعم إتصاله وديمومته المفتوحة. ولقد قلنا أن فرويد كان محامياً مدافعاً عن الحزن. ولكن الجانب الإيجابي لهذا هو اعتبار الألم الذي لابد أن يصاحب انفصالنا هو علامة وإشارة إلى أننا نستطيع أن نستمر قدماً في النمو. ولأنك أن حياة فرويد نفسه التي كانت زاخرة بالأعمال الخلاقة هي دليل فصيح على أن العهد أو الميثاق الذي يرتبط به صاحب النبوءة لا يمكن له أن يحصل عليه إلا من خلال الألم.

إن فرويد وتلاميذه للمهمين والذين إستلهموا فكرهم منه قد فهموا مشكلة الموت على أنها مشكلة إختيار جوهري بين السعادة والتاريخ. فنحن لا نستطيع أن نحصل على كليهما معاً. علينا أن ننظر في مجال آخر لنعرف إذا كان من الممكن لنا أن نكون سعداء في طبيعتنا الفانية وفي التاريخ الذي تحصرنا فيه هذه الطبيعة.

Notes

- 1- New Introductory Lectures, p. 96.
- 2- See especially *The Ego and the Id*, pp. 28, 48.
- 3- New Introductory Lectures, p. 95.
- 4- *Three Contributions to a Theory of Sex*, p. 43.
- 5- New Introductory Lectures, pp 73 ff.
- 6- *Ibid.*, p. 60.
- 7- *Ibid.*, pp. 61, 62.
- 8- *The Ego and the Id*, p. 8.
- 9- New Introductory Lectures, p. 87.
- 10- *Beyond the Pleasure Principle*, pp. 67 ff.

BIBLIOGRAPHY

- David Bakan, *Disease, Pain, and Suffering*, (Boston: 1971).
- Norman O. Brown, *Life Against Death*, New York: 1966).
- Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* tr. James Strachey (New York: 1963).
- *Civilization and Its Discontents*, tr. James Strachey (New York: 1962).
 - *The Ego and the Id*, tr. James Strachey (New York: 1963).
 - *The Future of an Illusion*, tr. W. D. Robson-Scott (New York: n.d).
 - *A General Introductory Lectures on Psychoanalysis*. tr. James Strachey (New York: 1965).
 - *The New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, tr. James Strachey (New York: 1965).
 - *The Problem of Anxiety*, tr. Henry Alden Bunker (New York: 1963).
 - *Three Contributions to a Theory of Sex*, tr. A. A. Brill (New York: 1962)

الفصل الرابع

الموت من حيث هو وهم

- الراجـود -

(٥) الهندوكية

يمكن لنا أن نعتبر البهاجافاد - Bhagavad-Gita (أغنية المقدس) ، وهي واحدة من أكثر النصوص الدينية شهرة وتقديراً ، باباً ومفتاحاً صالحاً وملئاً إلى المفهوم المتميز للموت القائم في التراث الهندي ، والبهاجافاد - جيتا هي محاوره * بين الاله كريشنا وقد تذكر في صورة قائد عرية نجرها الخيول ، وبين الأمير الذائع الصيت أرجونا ARJUNA الذي يستعد للدخول في معركة يعرف مقدماً أنها ستجلب الموت لآلاف من الأشخاص . وقد أربع أرجونا توقعه لمثل هذه المنبة كما كان ممثلاً حزناً لمعرفة بأن له في الجانبين أصنقاء قدامى حميمين إلى جانب أخوة وأولاد عم وغيرهم كثير من الأقارب .

وبناتق كريشنا هذا التردد والخوف من المعركة لدى أرجونا مستندعياً خلال ذلك ومثيراً لأكبر موضوعات الفكر الهندي وأهمها . ولهذا السبب فإن الملحمة كثيراً ما تعتبر عرضاً مركزاً لما فيه وجوه الهندوكية .

ويصبح أرجونا : « أنها نذر للشر ، ويوجه حذيرة في رأس رأسى إلى قلادة العرية الآلهى متساقلاً ، فماذا يمكن أن يفرج في قتل الأقارب ؟ .. ولم يكن مازق أرجونا راجعاً إلى نقص في

* الواقع أن البهاجافاد - جيتا هي مجرد قطعة متفرقة من أطول قصائد العالم أو ملاحمه وهي الماهابهاراتا Mahabharata وهي تتكون من حوالي ١٠٠,٠٠٠ مقطع شعري ونقص عن مفامرات نمل الملك لكهبر بهاراتا . وهي قصيدة ملحمة مليئة بالأمرأه والسحاريين وشياطين الغابة والآلهة السامية ، والمشايق الغنوريين والتديسين . وعلى الرغم من أن لها شعبية كبيرة فإن الملحمة ككل ليس لها مكانة النص الديني المقدس وإن كان من المفهوم عامة أنها تفسير موحى به للنصوص الهندية القديمة (المؤلف) . ونظراً لأن أسماء النصوص والشخصيات هي كلها أسماء وتكتب وتتلحق بالسنسكريتية فقد حرصنا على أن نضع دائماً المقابيل بالمعروف اللاتينية للأسماء والمصطلحات وسوف نضع أحياناً تعاليلاً لطامسرها السنسكريتية ومحايتها . مثل MAHA التي تعني العظيم أو لكهبر و BHARATA التي تعني من نمل الملك أو القبيلة التي تحمل هذا الاسم (المترجم) .

شجاعته . فبمآله كسحارب وقرته التى تكاد تكون فوق قوة البشر قد استطاع أن يثبتهما فى منامرات سابقة . بل لقد كان مشهوراً بأنه قد تغلب تماماً على الكسل والبلادة وأنه قد عاش تقريباً دون نوم . ويصفه كتاب الملحمة بأنه ، هازم الكسل ، ويعتبر هذا إحدى صفاته التى يدعى بها . أما معضله ومآزفه فيرجعان إلى أنه من الطبقة الحاكمة وأنه مشارك فى الخلاف سواء أراد ذلك أم لم يرد وأنه مضطر أن يدخل المعركة على أنها « واجب لميلته » .

ولما ظل الآله كريسنا أمامه صامدا فإن أرجونا راح يواصل حديثه اللغزى الموزن : اننى لا أكاد أعرف أيهما أسوأ أن لكسب الحرب أو أن أخسرها ؟ ، وأخيراً يلقي الأمير بأسلحته على الأرض « قللاً : لن لحارب . لن أخسريهم . وليقتلوني إذن فسيكون هذا أفضل . » . وتقول لنا قصيدة الجيتا « أن عيوبه امتلأت بالدموع وقلبه بالشجون والأسى متحيراً بشفقته » .

وعند ذلك يلتفت كريسنا ليخاطبه وكان جوابه يكاد أن يكون فى صورة تقريع فيقول له : « إن كلماتك حكيمة يا أرجونا ولكن حزنك وأسأك لا جدوى منه . فالحكيم حقاً لا يحزن للحى ولا للميت . فليس هناك زمن لم أكن فيه موجوداً وكذلك أنت وكل واحد من أولئك الملوك . بل وليس هناك مستقبل يطل فيه وجودنا . ويبدو أن كلمات كريسنا قد بلغت قلب أرجونا ومسته فلم يقطعها الأمير ليواصل كريسنا حديثه قائلاً : هذا الغير موجود لا يمكن أبداً أن يوجد وماهو موجود لا يمكن أن يمتلئ وجوده . وأولئك الذين عرفوا الواقع فى صميمه يعرفون أيضاً طبيعة ماهو كائن وما هو غير موجوده . ولذلك يسمى كريسنا صميم الواقع الذى هو غير متغير وخالد ويطلق عليه اسم أتمان Aiman ، ويواصل قائلاً : أعلم أن هذا الأتمان لم يولد وإن يموت ولا يمتلئ وجوده ولا بداية له وهو بلا موت ولا مولاد ولا تغير أبداً . فكيف له أن يموت موت اللين ،

وقد وضع مؤلف ملحمة الجيهاجافاد . جيتا هذه العبارات القليلة المرجزة فى فم الآله كريسنا لأنه يعلم أنها تعمل للهنود طابع الحق الذى لا جدال فيه . ومع ذلك فليطعن أن تقارب هذه الجملة بعذر شديد لأن بساطتها وأناقة تعبيرها تخفى عنا الأصناف الروحية التى لبعث منها . فليست هى من نوع الحق الذى يقع عليه المرء عرضاً ولا حتى الذى يمكن أن يكشف بالتأمل العقلى الدقيق . فالكلمات التى قالها كريسنا لأرجونا تحمل فى طياتها أرونا من التجربة الروحية المركزة . ولهذا فإن القديسين الهنود يتوقعون أن يمضوا معظم حياتهم قبل أن يصلوا إلى فهم سليم لهذه الحقائق . ولهذا فلا تكاد نستطيع أن نأمل فى فهمها دون أن نلجأ إلى الخلف ، ولو بإيجاز ، إلى تاريخ تطورها .

وسنحاول أن ننظر إلى خليات الهندوكية بالقدر الضروري لتبيان تميز تفكيرها حول الموت . فهناك للأسف ميل شائع وإن كان خاطئاً لدى كثير من المتكبرين لأن يبحثوا عن أفكار موازية أو مماثلة بين الهندوكية وبين أديان وفلسفات الغرب* . والواقع أن المتكبرين الهنود يستهويهم هذا الانتهاء أيضاً كما يستهوي الغربيين . وسنكون مهمتها هنا أن نبين أننا إذا نظرنا ولو بقدر ضئيل من التحقق تحت سطح هذه المشابهات فأننا سنقع على الفوارق للقائمة بينهما والتي لا يمكن التوفيق بينها . وسنحرص على وجه الخصوص أن نبين أن الهندوكية على عكس ما يبدو أنها تقول أحياناً ، تنظر إلى إتصال الحياة في مواجهة الموت على نحو لا يكاد أن يكون بيله وبين الأفلاطونية أو الصوفية أي شيء مشترك . فالهنود يستطيعون أن يتكلموا عن الخلود أو عن الوحدة مع المقدس ولكن ما يعنونه بهذه المصطلحات هي معاني تنفرد بها الهندوكية . ولهذا فعلى أن نحدد بعض مصادر الفكر الهندي حتى نضمنه في سياقه الصحيح وعند ذلك نحاول أن نستخلص الأفكار المعقدة في بعض معتقداتها الشهيرة حول أفكار مثل الواحد (آتمان/براهمان) والمعرفة ، والكارما KARMA والناسخ - وهي جميعاً أفكار جوهرية في التصور الهندي للموت .

* * *

قبل ١٥٠٠ عام تقريباً من وضع الجيحا أي تقريباً في نفس العصر الذي ازدهرت فيه العائلات الملكية الكبيرة على ضفاف النيل ، قامت في وادي نهر السند وعلى طول بحر العرب حضارة معقدة وأقية وذلك على مساحة تزيد عن مساحة مصر .

ويرجع الذي نعرفه عن حضارة السند ، أساساً إلى اكتشافات أثرية في محبتين مسورتين كبيرتين وما عثر عليه فيهما من مصنوعات . وقد استلج من التنظيم المخطط للمدن أن شعوب الإنديس (نهر السند) كانت تحكم حكماً قوياً صارماً . فالبقايا المعمارية للحمامات العامة الكبيرة وللمعابد تكتبيء عن اهتمام كبير بالطهارة الملقسمة وعبادة كهنوتيه . كما أن الآثار الكثيرة المشككة على شكل التّصويب Phallic وللمنازل الفخارية الصغيرة لحيروانات مذكّرة تشير إلى أهمية السلطة الرجلية في عباداتهم الدينية . وعلى العكس من الحضارات الأخرى المبكرة نلاحظ غياب واضح للرموز النسائية .

ويبدو أن حضارة اللهدوس قد استمرت في ترف وازدهار نسبي ودون أي منازلة أو تحدى لها لأكثر من ألف عام . ولكن في حوالي عام ٢٠٠ قبل الميلاد تعرضت للهد لغزوات مفاجئة وإن

كانت محدودة من مجموعات صغيرة من المحاربين المتحركين الذين هبطوا من الجبال في الشمال. ونحن نعرف هؤلاء الأقوام باسم الآريين الذين حلوا بالتدريج محل العنصرية الهندوسية. ولا نستطيع أن نعرف إذا كان الآريون قد قنصوا على الحضارة الهندوسية القديمة أم أن هذه الحضارة قد انهارت لأسباب داخلية. ولكن الأمر الواضح أن الآريون كانوا أقوام مختلفين تماما في جنسهم وحضارتهم. ونتيجة لهذا تلاشت لغة نهر السند مع كل ذكرى لما كان ولا شك، تاريخا مثيرا وطويلا، وتم الخلط بين الطبقة العنصرية لتلك الحضارة. ولكن يبدو مع ذلك أن الآريين قد تأثروا بالمطابع الذكورية للديانة القديمة وبقيت حتى الآن آثار من العبادة الهندوسية في التراث الهندي الحالي وخاصة في اتجاهه الذي لم يضعف نحو تعدد الآلهة وتأكيد على المطابع الجنسي العنصري لعدد من آلهته للذكور.

ويبدو أن الممارسات الدينية المبكرة للآريين كانت تدور حول طقس التضحية، وكان المعنى الرمزي للدار له مكانة محورية فيه. وأغلب الظن أن ما كان في مبدأ الأمر محرقة قربانية بسيطة لإله من الآلهة الطبيعية قد تطور مع الزمن ليصبح سلسلة محكمة مقررة من الطقوس التي يراعى تنفيذها تحت إشراف عدد من الكهنة. ويبدو واضحاً من المسجلات التي وصلتنا عن هذه المرحلة المبكرة من التاريخ الهندي أن الطقوس القربانية قد سيطرت بالفعل على حياة الناس. فقد أصبحت هذه الطقوس غاية في التعقيد كما أنها كانت بالمطبع باهظة التكلفة. فلم تكن تستلزم فقط عددا كبيرا من الكهنة ذوي مراكز متفاوتة من السلطة. بل وكانت تتطلب أيضا مشاركة كامل الجماعة بأكملها.

وكان أكثر هذه الطقوس تعقيدا وأكثرها كلفة هو طقس التضحية بالحصان الذي كان يستغرق انتماه عاما كاملا ولهذا لم يكن يؤديه إلا الملوك وذلك في حالات نادرة جدا.

وكان لهذا الاهتمام والتأكيد على طقوس التضحية في هذه القرون المبكرة تأثيران عميقان على الهندوكية المتأخرة وإن كانا يبدوان في أول الأمر متناقضين. فكان هناك أولا اهتمام كبير بفاعلية أو قوة التضحيات فكان الاعتقاد قويا بأن القربان ذات فاعلية في تحقيق رغبات المضحى في الازدهار الروحي أو المادى. وكلما كان الطقس أكثر تكلفة وأكثر إحكاما وتفصيلا كلما كان أكثر فاعلية وقوة في اعتقاد صاحب القربان. وهكذا كان في الطقس عنصر سحري بمعنى معالجة قوى الطبيعة من خارجها عن طريق الفعل والكلام الرمزي. وكانت كلمات الكهنة تمبيرات عن القوة والسلطة. فإذا ما نطقت على الوجه السليم فإنها قادرة على أن تغير شكل وتسلسل الأحداث. وكان هذا الاعتقاد، في الواقع، المصدر الذي خرجت عنه كلمة براهمان Brahman التي تعد أكثر الكلمات

الهندية امتلاء بالمعنى. وفي الأغلب أن كلمة براهمان لم تعنى فى أول الأمر أكثر من أنها «نطق مقدس» أو تلاوة لكلمات الطقوس. ومع اكتساب هذه الكلمات قوة أكبر كان لابد أن يكون التحبير عنها أكثر إحكاما ودقة. بل وفى الحقيقة أصبح حق استعمالها مقصورا على أشخاص معينين. وكان هذا يعنى بالمطوح رفع مكانة طبقة عليا من الكهنة يزعمون لأنفسهم أن لهم وحدهم الحق فى السيطرة على قوة التضحية. ومع الزمن أصبحت لفظة «براهمان» يطلق على الكهنة أنفسهم. ولا يمكن تبين أهمية ودلالة وظائفهم فحسب من سيطرتهم المتخصصة والموثوق بها على الطقوس، بل تظهر هذه الأهمية كذلك فى أن البراهمان قد أصبحوا يكونوا أعلى طبقة فى المجتمع الهندى تعلق فى كرامتها وشرفها حتى على طبقة للحكام.

ولكن هذه الحياة الطقسية الغنية للآريين كان لها تأثير آخر مغاير للتأثير الأول على التراث الهندس المتأخر. فمع ازدياد التعمد فى طقس القرىبان ومع ازدياد عدد وأنواع التضحيات أصبح وجود الكاهن للعالم علما أصليا موثوق فيه أمرا لا يمكن الاستغناء عنه لاستكمال أداء الطقوس لئلا ما أصبحا وفعالا. ولم يكن يسمح على الإطلاق بأى إنحراف أو تغيير فى أداء الطقوس. فإذا ما أسقطت أو نسيت عبارة أو أدليت حركة أو إشارة على نحو غير منضبط فإن هذا يترتب عليه عقاب شديد. وكان المتبع فى معظم الطقوس أن يظل البراهمان للمشرف يراقب كامل الإجراءات دون أن يشارك فيها على الإطلاق بل يظل صامتا صمتا مطلقا. فلم يكن لهم هو إشاراته أو حركاته بل معرفته. والحقيقة أنه مع مرور الزمن أصبحت هذه المعرفة التى يملكها للكاهن هى الأمر الأساسى للبالغ الأهمية وليست أفعال المودين أو المحققين للمشاركين. ولكن هذه المعرفة لم تكن معرفة من النوع الحادى المعتاد. فلما كان القصد من القرابين منذ البداية أن تؤثر على الآلهة الذين يسيطرون على الكون فقد كان من المنطوق أن الأداء السليم الخالى من أى خطأ هو فقط الذى يلزم الآلهة بالاستسلام إلى ما يسمعه ويريد الكائن. وقد بدأ واضحا فى القرابين الدقيقة المعقدة من هذه المرحلة أن الآلهة قد أصبح دورهم عارضا بالنسبة للطقوس نفسه لأن الطقوس قد أخذ مكان القوة الآلهية. ونستطيع أن ندرج بسرعة معنى هذا عندما نعرف أن الفاعلية والقوة الطقسية إنما تتبع فى اعتقادهم - من معرفة الكاهن - وعلى هذا فإن معرفة الكاهن هى إذن التى تشكل الواقع. وبهذا يكتب مصطلح براهمان معنى جديد آخر. فليس هو مجرد النطق المقدس ولا الشخص الذى ينطق به بل هو أيضا ما ينطق نفسه. وذلك بمعنى أن براهمان هو الواقع الذى يقصد بالملحوظ أن يؤثر فيه. وسوف يتاح لنا فيما بعد أن تطور بتفصيل أكبر ما الذى تملكه كلمة براهمان بهذا المعنى الأخير - أى على أنها الواقع Reality.

وهكذا نرى إذن أن القريان قد تطوروا في اتجاه القوة السحرية وأنه من ناحية أخرى قد أنتجوا
للكون نظره سامية إلى المعرفة .

ويتضح هذان الاتجاان بالفعل في أقدم الكتابات الهندية المقدسة وأكثرها اعتبارا ومكانة
وتعنى بها الفيدا The Vedas . وقد بقيت كتابات الفيدا في أربع مجموعات مختلفة تعدل أكثرها
أهمية الريح فيدا Rig Veda وذلك لأنها النص الذي يحتوى على أكمل مجموعة من أناشيد التمجيد
التي يستخدمها الكهنة خلال طقوس القرابين . وترجع هذه الأناشيد إلى عدد كبير من الآلهة الذين لا
يكاد يتميز معظمها عن قوى الطبيعة التي يعتقد أن هذه الآلهة تشخصها . وهناك اهتمام واضح في
كل هذه الأشعار بأن يكون لها تأثير على أفعال هذه الآلهة . ومعنى هذا أن الوظيفة السحرية لهذه
الأناشيد أمر واضح مقرر . وهذا الطابع للقريان يبدو أكثر واضحا في المجموعة التي تسمى آثارا فيدا
Atharva Veda والتي هي عبارة عن مجموعة من التعازيم والرقى والأغنيات والإبهالات التي
تعتبر أكثر شيوعا بين الأفراد الماديين مما هي كذلك مع طبقة الكهنة الذين هم أكثر روحانية وأعلى
مكانة ومعرفة .

وكما نستطيع أن نتوقع فإن قدم هذا المجموع من أدب الفيدا يجعل من الصعب تماما
تفسيره . فقد كتب في شكل قديم من أشكال السمكرويقية ، كما أنه على أية حال ، ليس إلا مجموعات
ناقصة جمعت بشكل عارض في الأغلب لعدد من الأناشيد الطقسية . ومع ذلك فإنها بلا شك
علامات لاشك فيها لبزوغ استخدام الكهنة الواعى لهذه المعرفة البراهمانية التي أشرنا إليها . ولا
يكتفى الكهنة بوصفهم مجرد معرفة أسماء ووظائف الآلهة المتعددة .

فلنلاحظ في مجموعة الريح فيدا على وجه الخصوص اتجاه إلى التوحيد بين آله وآخر ونسبة
خصائص الواحد منهم على نحو محير إلى الآخر . وكأننا نجده واضعى الأناشيد إلى البحث عن
السامية الفريدة للألوهية التي تسبق كل تشخيص تال لها في الآلهة المتعددة . وهكذا ترد أحيانا في
النصوص فكرة «الواحد المجرد» التي تكتب دائما كاسم لا نذكر ولا أنشئ على أنها وراء كل ما يمكن
تمييزه أو تسميته من آلهة . ويمثال لذلك نورد هذه الأبيات التي يشيع كثيرا اقتباسها :

«يقاس النطق المقدس على أنه أربعة أرباع . والبراهمانيون الحكماء يعرفونهم . أما الثلاثة
(أرباع) التي توصلت في السر فهم لا يحملونها على الحركة . أما القسم الرابع (الريح) من النطق
المقدس فهو ما ينطق به الناس .

فهو يسمونه إندرا Indra وميترا Mitra وفارونا Varuna ، والنار (أجنى Agni) . وعليها يقوم طائر الشمس السماوى. أما الذى هو واحد فإن العارفين الراضين يسمونه أسماء أخرى: فيطلقون عليها النار، ويأما Yama وماتاريفان Matarisivan.

وفى أكثر فقرات الريح فيدا شهره نجد قيضا يدير الرأس من العبارات المنفصلة التى يبنى فيها رعى الكهنة التلق كثيرا من البذور التى أزهرت فيما بعد فى الهندوكية الكلاسيكية :

«فما هو غير موجود لم يكن، والموجود لم يكن حينئذ. ولم يكن هناك فضاء لمحيط الجو ولم تكن هناك القبة من خلفه. فماذا تحرك، وأين ومن ذا الذى يسيطر عليه ؟ هل كان هناك ماء، أو هوة عميقة ؟

ولم يكن هناك حينئذ موت ولا خلود (فانون أو خالدين)، ولم يكن هناك فارق بين ليل ونهار. وكان الواحد يتنفس دون نفس بقوة داخلية. ولم يكن هناك فى الحقيقة شيء آخر وراء ذلك. وفى البدء كانت الظلمة تخفيها ظلمة. وكان هذا لكل محيط غير متميز. والبدء المولد كان ملفوفا بالفراخ - بقوة حمياء ولد هذا الواحد.

وفى البدء بزغت رغبة (مبدعة أو ربما قريانية) مدفوعة وكانت للبذرة الأولى الأولى للتفكير. وتلك الرابطة العلية للموجود وجدها الحكماء فى اللاوجود وهم يبحثون بكل تقوى وإخلاص داخل قلوبهم.

«فمن الذى يعرف؟ ومن الذى يستطيع أن يفصح عنها ومن أين قد نتجت؟ ومن أين هذا الخلق؟ وعلى هذا الجانب (ظهرت) الآلهة (فيما بعد) مع خلق هذا (العالم للعيني الذى تلمس إليه الآلهة)، فمن ذا الذى يعرف إذن من أين جاءت للوجود ؟ وهذا الخلق، عندما جاء للوجود، فهل كان مؤسسا موطدا أو أنه لم يكن - إن الذى يشرف عليه فى السموات العلى هو الذى يعرف حقا أو ربما أنه لا يعرف ؟» (٢).

وهذاك لاشك فى هذه الكلمات من المعانى ما سنظل أبدا عاجزين عن إدراكه ولكن مع ذلك هناك عدد من العبارات المرحية التى تستوجب إنتباهنا وتأملنا. فهؤلاء الكهنة للتدائى كانوا يحاولون بالفعل التنفيذ بفكرهم إلى هذه المنطقة وراء الوجود وعدم الوجود. ولكنهم أحسروا أيضا برابطة هذه التصورات المذهلة على العقل. فماذا يمكن أن يكون وراء الوجود وعدم الوجود إلا ما هو لا شكل له

على الإطلاق بل ولا مكان؟ فليس هناك لا موت ولا حياة، وليس هناك نور أو ظلمة. بل حتى الظلمة نفسها لا يمكن أن ترى. فهذا فراغ لا حدود له. ومع ذلك يستطيعون أن يشيروا إليه بأنه : هذا الكل . .

وهم يريدون بذلك الإشارة إلى شيء يشعرون مع ذلك أنه غير محتمل - وأن هذا الواحد، وبهذا الكل، لا داخل له ولا خارج، ولا فحوى ولا شكل. فكيف بزغ إذن هذا الفراغ الكبير؟ وتأتى الإجابة على هذا السؤال لتكون كدور عناصر العبارة إثارة. فالإجابة المباشرة كانت أنه خرج من الرغبة، مما يعنى أنه خرج من داخل نفسه. فليس هناك إله أو قوة غير مشخصة تقف خلف الهوية أو هذا الكل. فهو بشكل مطلق منتهى لذاته. ولكن سرعان ما تسقط الأجوبة وتوضع جانبا لتكتشف سوألا جديدا: هو ومن للذي يعرف حقا؟. وكما أن الحكمة البرهمانية قد قادت إلى رؤية فراغ الهاربة فإنها قد أكدت أيضا على النعوض والسرية التى لا يمكن تجنبهما لكل ما هو موجود سواء فى الذهن أو خارجه.

ولا نكاد نجد تأملات دينية أكثر سموأ فى أى أدب من آداب العالم. وعلامة الاستفهام التى أقامها الكهنة الآريون لتستغرق للفكر تماما أمام كل ما يستطيع الذهن أن يتأكد منه لم تكن حركة من فكر متشكك متشامم له انتهاء كالبى كما لم تكن تعبيرا عن بأس وضباب للأمل، ولكنها كانت على وجه أوضح تعبيرا عن دهشة لا تنقص ولا تنتهى. فقد كان هذا التساؤل وسيلتهم فى الاعتراف والإقرار بأن لا أحد ولا نهاية للمعرفة وأن ليس هناك أى قدر من الحكمة يمكن أن يشبع الرغبة والسيل الدينى. فهم يرون فقط أنهم محاطون من كل جانب باللامحدود.

ولكن فلسفة الفيدا لم تكن على أية حال قد تم تشكيلها بعد بالتفكير المنهجي المنظم. وكانت مازالت فلسفة حدوس وتبصر أكثر منها فلسفة تأمل وتفكير، ومع ذلك فقد كان لأفكارهم قوتها الخاصه، وبدلا من أن تحرك الأذهان للتفكير فقد كانت تملك الفكر مباشرة. ويبدوا هذا بوضوح من موقف فلسفة الفيدا تجاه الموت فيبدوا أنه كان لديهم اعتقاد لم يخضع للتحليل أو النقد الكافيين بأن هناك نوع من لأعراع للبقاء والاستمرار للحياة وإن لم يكن مقروأ أو موضحا عنه بأى قدر من التفصيل. فنحن نلاحظ أنه لم يكن هناك فيما يبدو أى نوع من الرعب والخوف أمام واقعه الموت ذاته ويل فى الحقيقة نرى أن الروح المسيطرة فى أدب الفيدا هى روح قوية ناشطة فى التأكيد على الحياة مما كان، ولاشك، جزء من التراث الحضارى للفراة الآريين المغامرين. فبدلا من أن يخاف الهنود القدامى الموت كانوا يخافون مما يسمونه « الموت الثانى، أو الموت من جديد Re-DEATH وهو

مصير يقع فيه أولئك الذين ماتوا بالفعل ولم تكن لحياتهم قيمة أو جدولة . ولا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة كيف يحدث مثل هذا الموت من جديد ولكننا نستطيع أن نقيين في هذا التصور بذور مبكرة لشكل عجلة الموت وال الميلاد التي لا تتوقف عن الدوران والتي ترتبط بالمعتقد الهندي المعروف عن التناسخ والذي بزغ كما سترى في صلب الهندوكية الكلاسيكية القديمة .

على أن ما يجب أن نضعه في مركز اهتمامنا هنا فيما يتعلق بالفكر الهندوكي في صورته الأولى هو هذا الجمع بين المعرفة والقرة . فالمحاولة الدافذة للوصول إلى معرفة الواقع وهذا العس بضرورة التوغل غير المحدود في اللانهاى من خلفه لم تكن مجرد وقائع أو معلومات بالنسبة للكهنة الآريين . ولكنها كانت إشغال واستغراق مباشر يجلب معه توحيد في الهوية بين المعارف والمعروف قد استغرق وضعه وتوضيحه في تصورات عقلية قرونا عديدة . فعندما نتحدث كريشنا عن الأتمان الذي لم يولد ولا يموت فقد كان يثير تفكيراً يرجع أصله إلى حدوس الكهنة القدامى والذي كان لابد أن يخضع لمتقل وتطويع ولسمين على يد الحكماء أو ما يسمون ريشى Rishis خلال ما قد يزيد على ألف سنة أخرى قادمة .

والسجوع من الكتابات الذى بلغت فيه الهندوكية صياغتها الكلاسيكية هو ما يشار إليه كمجموع باسم الأوبانشادات Upanishads . وهى فى غالبيتها تأملات للحكماء الريشى على الفيدا . وعلى الرغم من أن كل كتب الأوبانشادات يمكن أن يجمع فى مجلد واحد فإن آخر ما وضع منها يرجع إلى عام ١٥٠٠ ميلاديا تقريبا . وهى مثلها مثل الفيدا تعتبرها جميع الفرق والاتجاهات داخل الهندوكية بمثابة دليل لا يجادل للحقيقة الدينية . ولكن يجب مع ذلك أن نقرر أنها بخلاف الفيدا ممعة فى التأمل والتفكير الفلسفى وأيس فيها من الطابع للكهنوتى إلا أقل القليل . فيبدو أن الريشى (الحكماء) كانوا غير مهتمين بالطقوس الدينية . ولكن الأوبانشادات هى مع ذلك امتداد واضح للمعرفة البراهمانية السابق الإشارة إليها وأنها تصدر عن مفهوم تعدد الآله الذى يتريد قويا فى التراث الهندى متوجهة إلى نوع من القول بوحدة الوجود المجردة يستبدل الاهتمام القديم بالسحر والآداء الطقسى بانغماس فكرى شديد فى داخلية النفس . كما أن الميل إلى التأكيد على الحياة الذى نراه فى الفيدا قد حل محله فى الأوبانشادات انشغال بقصر وسردارية الحياة .

وهذا الانغماس الواضح لدى الريشى كان له تأثير مباشر فى الانمساى بمصطلح لم يكن له فى الفيدا إلا ذكر مختصر وغامض : ونعنى به مصطلح الأتمان Aman .

وقد نذكر أن كريشنا قد علم أرجونا أن صميم الواقع هي ، الأتمان الذي لم يولد، ولا يموت ولا يبطل وجوده والذي لا بداية له، وهو بلا موت ولا ميلاد ولا يتغير أبداً . ويقف الغربيون في شبه عجز مباشرة أمام استخدام هذه الكلمة إذ لا يوجد في أية لغة رئيسية من اللغات الأوروبية ما يمكن أن يكون مقابلاً لها . وهي تترجم أحياناً بالقالت أو الروح أو النفس ولكن كل كلمة من هذه الكلمات تؤدي بالضرورة إلى تضليل القارئ الغربي . وسوف يتبين لنا أن ليس هناك أي شيء مشترك بين هذه الأتمان الذي لم يولد ولا يموت والذي وصفه كريشنا وبين الروح الخالدة عند سقراط، وما تلاه من مدارس فكرية غربية .

وكما أن مصطلحات مثل الذات والروح تعد وتضيق من تصور الأتمان على نحو بالغ فإن هناك خطر آخر يزدى إلى الخطأ في التفسير وينبع مباشرة من النص السنسكريتي الذي يجعل من الأتمان مصطلحاً غاية في الشمول كما توحى بذلك الفقرة للمونجيه التالية من فقرات الأريانا شيداي :

، (الأتمان) مصنوع من الوعي والذهن، ومصنوع من الحيلة ومن الرؤية . وهو من الأرض والمياه : فهو مصنوع من الهواء والفضاء . ومصنوع من الثور والظلمة : وهو مصنوع من الرغبة ومن السلام . وهو مصنوع من الغضب والحب : ومن الفضيلة والريضة . وهو مصنوع من كل ما هو قريب ومن كل ما هو بعيد . فهو مصنوع من الكل ، (٣) .

ويجب أن نقرر أن اتمان في هذه الفقرة وفي غيرها من عبارات الفكر الأريانشادي يلهم على أنه متحد في هويته مع براهمان . وعندما يثير كريشنا هذا التوحيد في الماهية بين الاتمان والبراهمان يطلب أرجونا أن يعلمه كريشنا ماهية العلاقة بين الاتمان والبراهمان: فيجب الآله على ذلك قائلا: البراهمان هو هذا الذي لا يتحرك والذي يحد مستقلاً عن كل علة إلا ذاته . فإذا نظرنا إلى البراهمان على أنه قائم في الكائن الفرد فإنا نسميه أتمان . وطاقة البراهمان الخلاقة هي السبب والعلة في وجود كل الموجودات ، .

ويبدو هنا أننا أمام ترابط يأس العقل في حله بين مجموعة تصورات . فالأتمان فيما يقال عنه هو كل الأشياء وهو موحد في ماهيته مع البراهمان وما أنه كذلك فمن الممكن أن يقال عنه أنه المصدر للخلاق لكل الأشياء أيضاً . ويبدو إذن أن ليس هناك سبيل إذن لتجنب من التوحيد المطلق في الهوية بين الاتمان وبين كل شيء موجود مما يترتب عليه ما يكاد أن يكون تضريفاً كاملاً

للمصطلح من كل معانيه. ومع ذلك فلا تكاد تمنى بعينا في قراءة هذه الكتابات حتى نجد تعبيراً يبدو أنه متناقض تماماً مع هذه الشمولية التي لا يحدها حد. فهناك في الأريانايشيدات تعبير محبب يتكرر رواده كثيراً وهو الصيغة التالية : الايمان ليس هذا وليس ذاك ، والصيغة بالسكسكيت هي Neti, Neti. وعلى حين تبدو هذه الصيغة في أول الأمر وكأنها تزيد الأمر تعقيداً إلا أن علينا على الأقل أن نلاحظ أن صيغة Neti, Neti تفنسي إلى أن علينا أن نقرر أن الايمان ليس شيئاً ولا موضوعاً من أي نوع. فيمجرد أن نقول ما هو الايمان علينا أن نقرر في الحقيقة انه ليس هذا وأنه ليس ذلك أيضاً.

والذي يؤدي بالمفسر إلى أن يقع في الصعوبة هو تشككه في أن مفكرى الأريانايشيدات قد اعتادوا جعل التمييز بين الذات والموضوع أمراً غامضاً، ولكن ألم يسبق لنا أن لاحظنا أن الفيدا تميل إلى التوحيد بين اله وآخر.

فمن المقبول عقلاً أن نرى أن هذا الميل يتكرر في الأريانايشيدات فكما أن الشيء أو الموضوع يمكن أن يخطئ بشيء أو موضوع آخر كذلك من الممكن للذات أن تخطئ بالموضوع. وهذا قد يفسر هذا التقرير الصريح الواضح بأن الايمان مصلوح من كل شيء.

والذي حدث هنا في الواقع هو نقلة فلسفية غير محسوسة أو مدركة بوضوح أدت إلى قدر من التعقيدات العقلية التي تحير العقل. وأبسط تفسير لهذه النقطة متضمن في ملاحظة أن فلاسفة الأريانايشيدات لم يدخلوا عن التمييز والتفرقة بين الذات والموضوع بل أنهم ادخلوا هذا التمييز والتفرقة في الذات نفسها. فقد اكتشفوا في معيشتهم المركزة في داخلهم قدرة الذهن غير المحدودة على أن يجعل من كل محتوياته ومضامينه موضوعاً له. فالذهن قادر على أن ينظر في أفكاره وفي عواطفه وكأنها موضوعات قد دخلت عليه من الخارج. بل وهناك افتراض متكرر لنا قادرين على أن ننظر مباشرة إلى أنفسنا. ولكن ليست مثل هذا الافتراض افتراض عقيم. فالذهن لا يمكن له أن يفكر في نفسه كما لا يمكن للعين أن ترى نفسها أو للأصبع أن يمس نفسه أو الأذن أن تسمع نفسها.

ولنتذكر تلك الفترة الشهيرة في الريح فيينا حيث تشير كلمات الكاهن بشكل خفي سرى إلى الفراغ الذي يقع وراء التفرقة بين الوجود وعدم الوجود. ومنجد نفس هذه المغامرة الفكرية في الأريانايشاد وإن كان التعبير عنها أصبح أكثر صقلاً وبقية. فقد اكتشف الفلاسفة تلك المنطقة الغامضة التي تقع وراء التفرقة بين الموضوع والذات.

ولقد تبيّهر في الذات شيئا لا يمكن أن يكون موضوعا حتى ولا بالنسبة لنفسها. وهذا يجعل من المستحيل لطلاقا اختزالها بل ولا يمكن أيضا أن تعرف لأن معرفتها تعنى أنها أصبحت موضوعا. وإضافة إلى ذلك فإنها لا يمكن أن تخضع للتغير، فلا يمكن أن يكون لها بداية ولا نهاية إذ لا يمكن حينذاك أن تكون هي نفسها متوحدة مع ذاتها بل ستكون مجرد موضوع بين موضوعات أخرى متغيرة. وهذه الشمولية للامحدودة للماوراء الذي لا يتغير تعنى أنه لا يمكن أن يقوم بجانبها شيء آخر أو أن يضاف إليها شيء. وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنها أنها كل الأشياء. وهذا المركز الذي لا يختزل ولا يعرف هو ما يفهم إذن من المصطلح آتمان.

وهكذا يمكن قراءة الأريانيشادات على أنها ترميزية واحدة طويلة أو تراكيب من للصعيد الساطع المتألق للآتمان بهذا المفهوم. وهذا التصور أو المفهوم المركزي للكبير بوضع امام القارئ، وكأنه ماسة متعددة الأوجه يتفحصها القارئ ويقلبها ببطء ليرقب بريق الضوء المنعكس منها مع الريدات الدائبة للتغير النابعة من داخلها. وسوف تكفى هنا بأن نقف عند لويحات هذا التصور التي تقدم تبصرا جوهريا بالنظرة الهندية للموت.

ولقد وجد كريشنا كما ذكر بين ماهية الآتمان وتلك الطاقة الخلاقة للبراهمان التي تجلب جميع الأشياء إلى الوجود. وهذا يعنى على الآتمان طابعا ديناميكيا متميزا. وفي هذه المعالجة الجذرية في الأريانيشادات للتفرقة بين الذات والموضوع كما وصفناها بإيجاز، فمن المسلم به كما أرمضنا في إطارها أنه لا يمكن للعين أن ترى نفسها ولا للأذن أن تسمع نفسها. ومع ذلك فهناك سماع ويصر فمن الذي يقوم إذن بالسمع ومن الذي يرى ويعرف؟ وتشير الأريانيشادات بطرق مختلفة إلى أن وراء ذلك، «أذن للأذن» وعين للعين، وكلمة للكلمات، وذهن للذهن وحياة للحياة،⁽⁴⁾

ويأخذ للمرء من كل هذه التعبيرات انطبعا بأن الآتمان العارف بكل شيء والذي لا ينقص ولا يختزل ويتم في حصة فيما وراء الإدراك الانساني ويتلقى سلبا المعطيات الحسية التي تفيض من العالم الخارجى. وقد يدفعنا هذا إلى أن نقرن هذه الصورة الاستعارية للآتمان بالصورة الأسطوية الشهيرة للروح الغفل أو لما يشير إليه الفيلسوف لوك على أنه تابولا رازا Tabula rase (الذهن قبل أية انطباعات من الخارج). فقد تصور أن كلا الصورتان يمثلان ذهن عدد ميلاده أو الذهن الذى تتحرك عليه كل تجرية أثرها وعلامة منها. ولكن إذا ما فعلنا ذلك أو أقمنا هذه المقارنة فإننا نكون قد أسأنا تماما فهم المذهب الأريانيشادى.

فى الأريانشاد المسماء براسنا Prana Upanishad نجد للحكيم سؤال سؤالا له طابعا حديثا
تماما فهو يسأل :

« ماهى القوى التى تحتفظ وحدة الوجود، وكى هم أرواك الذين يرعون إشتمال مصابيح
الحياة، وأيهم، بين هؤلاء، هو الأسمى والأعلى. »

والواقع أن هذا السؤال هو نفس السؤال الذى وجهه الفلاسفة ليحكموا به على وجهة نظر
الفيلسوف لك الذات. فمن هو أروانا الذى ينظم هذه الانطباعات الحسية التى تتراكم مثل أوراق
شجر ميتة ويجهل منها أفكارا حية ؟ فإذا كان الذهن غفلا أو سلبيا تماما فمن هو الذى يقوم
بالفكر بالفعل ؟ وعلى الرغم من أن الأجابة التى تقدمها الأريانشادات هى إجابة تخيلية إلا أنها
مع ذلك اجابة لها قوة فلسفية. فهى تصف حالة أو لحظة تجمع فيها قوى الحس المختلفة فى الذهن
على أن تعمل دون مرشد أو هداية. ونقرأ فى الأريانشاد :

« ولكن الحياة، وهى القوة السامية العليا، تقول لهم : لا تسقطون فى الوهم. فإنما هو أنا
كآتمان وقد انقسمت إلى خمس طرق، فاحفظ وحدة هذا الوجود وأكون الأساس له. ولكن هذه القوى
المنفصلة لم تصدقه. »

وعدد ذاك غشيت الحياة وارتفعت بعيدا لتترك البدن وكان على قوى الحياة أن ترتفع، ثم أن
الحياة تعود لتسكن ويكون على القوى أن تعود أيضا لتسكن. فكما ترتفع طائرة ملكة النحل فإن كل
النحل يرتفع معها وعندما تعود لتسكن مرة أخرى فإن كل النحل يسكن، وهذا بالمثل ما حدث لقوى
النسوت، والذهن، والعين والأنف، (٥).

ونرى هنا أن الآتمان لا ينفى فحسب ما تجلبه الحواس له ولكن يكون فاعلا فى تنسيق كل
الوظائف المنفصلة والربط بينها. وهذا التعبير الصعب فهمه والذى قرأنا فيه أن الآتمان قد انقسم إلى
خمس طرق، والذى تجعل منه هذه الأريانشاد مساويا أو مقابلا للحياة (والكلمة السمسكيتيه للحياة
هى برانا Prana أى نفس)، ويشير بوضوح إلى هذا الحضور الديناميكى للآتمان الموحد والذى يقوم
أيضا بالتوحيد ويقوم وراء كل الطرق للحسية الخمس للمعرفة. ويعنى هذا ببساطة أنه لا يمكن أن
تكون هناك معرفة بأى شكل من الأشكال إذا لم يكن هناك قوة خلاقة موحدة وراء الوظائف المدركة
للذهن .

وفى هذا الإطار نستطيع أن نرى سبيلا آخر لإعطاء معنى للدعوى الأريانشيديه بأن
الآتمان هو الكل. ولا يعنى هذا أن نقرن ماهية الآتمان بماهية هذا الموضوع أو ذاك بل أنها تعنى أنه

بدون الحضور الموحد الإيجابي للنشاط للآتمان لا نستطيع حتى أن نقيم أي موضوع. فبدون ذلك يصبح الموضوع وكأنه يلقى صورته الحسية على حائط عاطل مجرد؟ دون أن يكون هناك أحد ليرى الصورة التي أسقطها بل ولا أحد حتى ليتبينها أو يدركها. وعلى هذا فكل ما يبصره الذهن وكل ما يدركه هو مظهر للآتمان الخفى ومظهر للحياة التي تسبق معرفتنا بالحياة. ومن هنا تأتى الترنيمه الأوانشيدية التي نقول :

مخفيا فى قلب كل الموجودات يكون الآتمان
أصغر من أصغر ذره
وأكبر من كل الفضاءات الواسعه (٦)

وهذه الطبيعة الديناميكية للخلاقة للآتمان تعارض الاتجاه الروحي لشيد الفيدا الهام الذى سبق أن أقتبسناه حيث يبتعث الأمل السرى الغامض للكون ويدرك قائما لا يفتن. ويبدو أن فكر الفيدا لا يجد طريقا للعثور على مصدر حقيقى للوجود يقع خارج الوجود ذاته. وفى الأباشادات نجد معروضة فكرة أنه مادام الآتمان ذاتا لا يمكن أن تكون موضوعا فلا بد أن يكون منشئ لذاته Self originating . ولكنها على أية حال فكرة يعبر عنها بنفس هذه الرشاقة الشعرية التي تعجب الطابع العام لهذه الكتابات المقدسة فنقول :

من الفرع جاءت كل السجودات، وبالفرع تحيا جميعها، وبالفرع تعود جميعها إلى
المرتبة (٧) .

وكلمة فرع فى السنسكريتية هى لناندا Ananda التى أحيانا ما تترجم بالنعمة أو السعادة . وفى هذا السياق تعطى الإنتطاع بانها تشير إلى الفلقائية المتضمنة فى الآتمان أو قد يحسن بنا أن نقول فى كل ما هو موجود .

ومع تصور أو مفهوم أن الآتمان هو عين العين وذهن الذهن فأننا تأتى إلى صلب التفكير الهندى الفريد والذي ليس له مقابل حقيقى فى الغرب. ولكن هذا التفرد يعطينا عددا قليلا من مواضع الارتكاز أو مواضع نضع عليها أقدامنا ونحن نحاول أن نتخذ طريقنا فى مدامات فقرات الفكر الأوانشيدى. فلم يكن للحكماء الهنود (الريشى) أن يرضوا أنفسهم بهذا المفهوم البسيط للواقع ذو البعد الواحد الذى يقول به الأببيقوريون أو العلم الحديث وقد كنى لتبرير ذلك أن كلا من الأببيقوريين وأصحاب المذهب الذره يتركون بلا تفسير ظاهرة أساسية : وهى ظاهرة المعرفة. ولا

نعنى بذلك الفكر، بل المعرفة. فأصحاب مذهب الذرة من الأغريق القدامى وعلماء الفسيولوجيا فى القرن العشرين قد صاغوا صياغات متعددة لوصف عملية التفكير ولكنهم قد صمتوا صمتا واضحا فيما يتعلق بظاهرة المعرفة. فأن ترفكرة فى الذهن فهذا شيء، وأن يعرف للمرء هذه الفكرة فهذا شيء آخر. وقد رأى هؤلاء الريشى الحكماء بوضوح أن من اللازم أن يكون هناك عارف متميز وسابق على الفكر.

وفى المقابل علينا أن نقرر أن أفلاطون كان مهتما بالمعرفة وأن اهتمامه كان على حساب للتفكير. فالتفكير بالنسبة لأفلاطون كان هو المشاركة فى المعرفة. فلم يكن للتفكير بالنسبة له ما يمكن أن يعد مجرد عملية من عمليات الذهن ولكنه كان المحصور فى الذهن للأفكار الخالدة. وقد أدى هذا إلى التناقض الذى رأينا قاتما فى محاوره فيثون حيث وجدنا أفلاطون غير حريص أن يثبت أن الأفكار ستبقى بل أن سقراط سيبقى ومعه أفكاره. ولكن من ناحية أخرى فإن الأفكار إذا كانت كلية فإنها وحدها التى تبقى وليست على أنها أفكار سقراط وديمقريطس. ولاشك أن الريشى كانوا سيسعدون لو أنهم عرفوا بالصورة الخالدة لأفلاطون ولكنهم كانوا سيصرون على أن يكون هناك عارف وأن لا يكون هذا العارف جزئيا مثل سقراط بل أن يكون خالدا مثل الأفكار. وهذا العارف أى الإتمان هو دائما متميز عن المعرفة وعن الذهن. ولهذا نراهم يكتبون فى نصوصهم :

« هذا الآتمان غير المزدوج (أو غير الثنائى)* وإن كان لا يتحرك أبدا فإنه أسرع من الذهن. والحواش لا يمكن لها أن تدرك الآتمان لأنه دائما يتحرك متقدما عليها. وعلى الرغم أنه واقف ساكن فإنه يلحق سابقا كل أولئك الآخرين الذى يركضون .. إنه يتحرك وهو لا يتحرك، وهو بعيد قصى وكذلك فإنه بالمثل قريب. وهو داخل كل هذا وهو أيضا خارج كل هذا، (٨)

وقد يمكن القول أن أفلاطون كان حلوليا** لأنه كان يرى أن الأفكار ليست متعالية (مفارقة) للذهن ولكنها كانت قائمة فيه مباشرة. أما كتاب نصوص الأريانيشات فكانوا متطرفين فى قولهم بالتعالى أو المفارقة حيث يصرون على القول بأن الذهن فى حاجة دائما إلى ذهن ما دنا نتحدث عن المعرفة وليس عن مجرد التفكير أو الواقع.

* بمعنى أنه لا يمكن أن يكون لثنان (الترجم).

** IMMANENTIST بمعنى أنه يقول بحلول الأوهية فى كل الكون والإنسان.

ولكن لما كان كُذاب هذه النصوص يتحدثون كثيرا عن الوحدة فيُنهم كثيرا ما يخطئون بالصرفيه الذين يشيرون كذلك كثيرا إليها . ولكن المسافة كبيرة بين المجموعتين ويبدو ذلك واضحا مباشرة إذا تذكرنا أن الصوفية يتحدثون عما أسميناه وحدة عشقية Erotic Union أى عن توحيد فى الماهية وإن كانوا لا يمتون توحيد فى الوجود بل فى الفعل وهذا الفعل هو فعل الحب . أما الأريائيات فانها تهمل للعشقية تماما ، وهذه الخاصية نفسها هى التى تميزهم عن الماسنى الآرى . والصرفيه يرون أن النشوة تتبع من سمو فعل التوحيد نفسه أما بركة الأريائشاد ونعمته وهى Ananda ، اناداه فانها تتميز بالإضعفاء أو بعدم المبالاة الكاملة بالفعل . ونسمع فى ذلك مثلا كريشنا وهو يشرح لأرجونا بكل تفصيل أن دخوله للمعركة أو عدم دخوله ليس بالأمر الهام على الاطلاق وكذلك فإن الأمر سبأن إذا قُتل أو قُتل لأنه قبل كل شيء آتمان .

وإذا نظرنا إلى ما بعد ذلك فى تاريخ الفكر فإن من الممكن أن نشير بايجاز إلى مقابلة أخرى بين الاتجاهين .

فالافلاطونيون المحدثون ، من اتباع الفيلسوف أفلاطون من القرن الثانى والذي بعد أكبر المفكرين الذين ظهروا فى الغرب منذ أفلاطون وأرسطو ، كانوا يتحدثون عن الواحد الذى هو متعال تماما ومشابه فى ذلك للآتمان الذى يقول به «الريشى» . ولكن الأفلاطونيون المحدثون قد قتلوا من هذا المتعالى للطلق بأن قالوا فى تعاليمهم أن هذا الواحد يفيض خارج نفسه فى صور أدنى من صور الوجود . ولما كانوا يرون الروح واحدة من هذه الفيوض فمن الممكن اعتبارها ، مرتبطة من ناحية بالواحد ولكنها من ناحية أخرى تصبح ذات وجود متكسر متشظى . أما الواحد الهندى فليس له فيوض ولكنه ببساطة موجود فقط وماهو واقعى فينا ليس أننا صوره منحذرة من الآتمان بل أننا نحن الآتمان .

ويمكن لنا بعد ذلك أن نلخص كل هذه المقابلات فى المقولات التى نناقش بداخلها مشكلة الموت على النحو التالي : فالابيتوريين والعلم الحديث يرون اتصال للحياة فى المادة ، أما الأفلاطونيون فيرونه فى المعرفة على حين يراه الصوفيه فى الفعل ولكن الهمود يرونه فى الوجود . ولقد سبق لنا أيضا أن رأينا أن كل طريقة من هذه للطرق فى معالجة مشكلة الموت قد خلقت لنا نظرة اشكاليه للحياة . فالماديين قد رفضوا بكل جسم أن يسموها بوجود أساسى خارج المادة للحياة ، مما أدى إلى اختفاء كل من الحياة والموت من تفكيرهم . أما الذين يقولون بالثنائية فانهم قد فصلوا بين الحياة وبين حذرهما المادية مما جعل للذات تفقد قيامها وديانها فى فراغ مستقبل لا نهاية له .

أما الصوفية فقد عادوا ليستكبروا تماما إلى خلود الفعل حتى أنهم أنكروا التاريخ الذى لابد للفعل أن يحدث فيه . وعلى ذلك فعليدا الآن أن ننظر بمزيد من التعمق فى الفكر الهندي حتى نتبين النتائج المترتبة على المواجهة بين اتصال الموت وانفصال الوجود .

ولقد توصل حكماء الأوبانيشاد (الريشى) إلى قولهم بضرورة وجود عارف خلف مافى الذهن من فحوى لأن الذهن لا يمكن له أن يعرف نفسه . وقد توصلوا إلى هذه النتيجة من خلال فهمهم لطبيعة المعرفة . ويمكن بهذا أن نتضح الطبيعة المتعالية للعارف أو الأتمان . كما تستطيع أن نرى فى هذه النتيجة التى توصلوا إليها الارتباط الكهولوى القديم بين المعرفة والقوة (السلطة) ، لأن هذا العارف هو أيضا مصدر مضمون المعرفة وبهذا مصدر كل ماهو موجود . أما ما يظل مع ذلك غير واضح تماما فهو كيف يرتبط هذا الأتمان المتعالى بالذهن الواعى المستيقظ فعليا ؟

وعندما يتحدث كتاب الأوبانيشادات عن الأفكار قائلم بصورتها على أنها طيور تنافر إلى الخارج ولكنها دائما تعود إلى أشجارها لتسكن وتستريح ، وذلك كما تجد جميع الأشياء سكونها وراحتها فى الأتمان،(٩) .

ولكن الشجرة أو الأتمان الذى تحط عليه الطيور مهما كانت ضرورته للطيور فإنه لا يتطلب أرضا يقف عليها . فهو غير مرتبط بشيء على الإطلاق وهكذا يكون أيضا الذهن عندما يصغى ويصبح متوحدا مع الأتمان . فمثل هذا الذهن يوجد وكأنه فى حالة نوم عميق لا يتذكر فيه شيئا ، ومهما رأى فى رحلاته ، فإن شيئا مما رآه لا يتبعه عندما يعود إذ ليس هناك ما يمكن أن يرتبط به،(١٠) .

وهناك صورة استعارية أخرى لابد أن نتذكرها للأتمان تصوره على أنه جسر بين ماهو خالد وبين ماهو زمنى : « فوق هذا الجسر لا يمر ليل أو نهار ، ولا كهول أو موت ، ولا حزن ولا عمل خير أو شرير ،(١١) .

وتقدم لنا كل من هذه الصور الاستعارية تناقضا قريدا . فهناك فى كل حالة تمثلها هذه الصور الاستعارية رباطا فى غاية الأهمية ولكنه رباط لا يظهر نفسه للذات الواعية ، أى لى . ولجد فى هذا التناقض الحدس الهندي الفريد بطبيعة الإنية وصلب مفهوم الموت . فهذا التناقض يحل ويرفع بتقرير أن الذات فى أساس طبيعتها متوهمة .

ومصطلح «متروحة» المستخدم هنا له دلالة وأهمية حاسمة. فما هو واقعى وماله اتصال حقيقى هو الوجود - الأمان. وبهما خيل لى أن طيور الفكر واقعية فأنها تعود دائما للسكن فى الأمان. وكلما رأيت لئلى أكون ، فى الخارج هناك، فانا لن أكون إلا ذاتا وبدل لها فقط أنها موجودة، وكلما قامت فى الروح أفكار ، أنا ، لى ، فاتها فى الحقيقة تفقد نفسها بذاتها السفلى كما يفقد الطائر بشبكة الفخ ، (١٢).

وتجتمع فى هذه الاستمارة للطيور الواقعة فى الشباك نقطتان قسفتان هامتان. أولهما أن ، أنا ، ولى ، يشار إليهما على أنهما أفكار وأنهما ليسا مما هو واقعى. فهما صنوعة من صنائع الوعى مثلهما فى ذلك مثل أى أفكار أخرى. وزيادة فى التوكيد فإن الأنا يجب أن لا تخطط بمصاحب الوعى أى بالأمان. والسبب فى هذا بسيط، فإن إستطعنا أن نفكر فى ، أنا ، وفى ، لى ، فإن هذا يعنى أننا قد جعلنا من أنفسنا موضوعا ولنا نموش فى وهم أن هذه «الأنا» التى هى مجرد فكرة وأنها الذات لهذا الموضوع أى لنفسها، وكأننا من الممكن للفكرة أن تكون مصدرا للفكرة. ومفكرى الأوباشيدات لا يملون من أن يكرروا علينا أن الأفكار لا يمكن أن تجعل من نفسها فكرة لها.

ولننظر إلى المضمون الثانى لهذه الاستمارة وهو على نحو ما أكثر تعقيدا فى دلالته الفلسفية. فعندما يعنى الفكر طائرا إلى الخارج فإنه يقع فى الشباك «بالخارج هناك» أى بعيدا عن الأمان. فكأنما الفكر قد وقع مغموكا به فى مكان مافى العالم. وهذا جانب آخر من جوانب الطبيعة المتروحة للإنه Self hood . فهنا العادى يقول لنا أنا ولين كنا ذوقا لأنفسنا قائدا أيضا موضوعات فى العالم. فأنا شخص أشبه تماما كل الأشخاص الآخرين . ويمكن لى أن أكون فى هذا المكان وفى هذا الوقت ولا أكون فى أى مكان آخر. وبهذا المعنى فانتى أعرف من (أوماننا) وأين أنا. وإستطيع أن أخبر بساعة ميلادى ويتواصل أخرى ككثيره من تاريخى الشخصى وأحدد بالتدقيق موضوع نشاطى الحاضر. فانا بهذه المعانى ، فى العالم، تماما. ولكن هذه هذه الحدود على وجه التحديد التى يرى الحكيم الهندى اننى قد تم فيها اصطليادى وإن لم أكن قد رأيت ذلك بعد. وهذا ما يشكل وهم الإنه Self hood .

وهذه الذات المتروحة ، بالخارج هناك ، والتى وقعت فى شباك جهلها هى ما لا بد لها أن تموت. فالهتود لا يكررون للموت ولكنهم يقصصونه على هذا الجانب من وجودنا الذى نجعله موضوعا. وهذه هى ذات وجودنا اليومى البتطة وذات حياتنا ذات الأبعاد الثلاثة التى تحيا فى مكان وزمان محددين. وموتنا إذن يرتبط بافتراسنا جاهلين أن هذا السياق الدنىوى واقعى وثابت ولكن :

كل ما هو هنا، هو أيضا هناك
وكل ما هو هناك هو أيضا هنا
وكل من يرى فارقا بين هذين
فانه يتحول منتقلا من موت إلى موت
وعلى الذهن ان يتوصل إلى ادراك
ان ليس هناك فارقا
وكل من يرى فارقا
فانه يتحول منتقلا من موت إلى موت

فهناك اذن خطر حقيقى فى الطريقة التى يأسرنا بها المضمعون الموضوعى للمعرفة حتى
قد نعتز عن أن نرى نور الأتمان خلف تنوع عالم التجربة الذى نمارسه. والخطر فى هذه الحالة
ليس هو مجرد الوقوع فى الجهل بل فى أننا سنحصل حينئذ من «موت إلى موت» ونصبح الأبدية
مغلقة فى وجودنا. فالمعرفة فى الأريانا شيدات ليست هى مجرد الطريقة التى ننظر بها الذات إلى
العالم، ولكنها الطريق الذى نخرج فيه الذات بالفعل إلى العالم الخارجى، وعند ذلك تواجه دائما
بالمخاطرة العالية الاحتمال أن يتم اصطيادها هناك كما يقع الطير فى الفخ ولا تعود الذات أبدا إلى
مركزها الخالد.

وتجعل هذه الفكرة المفهوم الهندى لعامل الموت على أنه وهم ظاهراً واضحاً. فهو نشنا فى
أن نعرف ما هو واقعى. ثم أن عدم ألفتنا بالكمالات الهندية السامية عن طبيعة المعرفة قد تؤدى إلى
أن تصبح قوة الوهم الكبيرة أمراً غامضاً علينا. فإن نعيش فى وهم لا يعنى هذا أن نكون مخطلين أو
أن نكون بحاجة إلى تصحيح معلوماتنا. فالخلل ليس شيئا فى معرفتنا بل هو معرفتنا ذاتها. فنحن
نرسل بها إلى العالم الخارجى ونغفل حقيقة أنها يجب أن تعود. ولكنها تقع فى شباك العالم ونقع
نحن أيضا ودون أن نعى فى هذه الشباك أيضا.

وتبمير أبسط فإن نفكر أن معرفتنا هى دائما معرفة بشيء، بل وأن نعلم من معرفتنا وفقا
لديقتها أو موضوعية مضمونها فإن هذا كله يعنى أن نعيش فى وهم. فمن الوهم أن أتصور أن هناك
شيء عندى معرفة به. ونقع قوة هذا الوهم فى الصعوبة الكبيرة لأن نخلط خارج معرفتنا لندرى
طبيعة هذه المعرفة. فنحن إذا قبلنا أن من الوهم أن نفكر أن معرفتنا هى معرفة عن العالم فإننا قد
نستخف بمثل هذا القول متصورين أنه يعنى أن العالم ليس كما نفكر به أو أن معرفتنا يجب أن تكون

حول شيء أعلى وأسمى من العالم. ولكن المشكلة هنا ليست بماذا يجب أن تكون معرفتنا ولكن السؤال هو هل معرفتنا حول أي شيء على الإطلاق.

فالمعرفة في الحقيقة ليست أبداً حول شيء ما بل هي ما يفكر فيه المفكر. فالمعرفة ليس لها موضوع وليس لها فقط إلا ذاتا مفكراً. أما للموضوعات فهي موضوعات في معرفتنا وليست لها، بمعنى بها.

ولكن، لماذا كان الوهم هو عامل الموت؟ يرجع هذا إلى القوة الكبيرة التي تمتلكها المعرفة وهي قوة اكتشافها الكهنة القداسي. فالمعرفة ليست شيئاً يستطيع المفكر أن يضيفها وأن يطفئها حسب أرائه. ولكن المعرفة تعمل للمفكر معها. فنحن لا نستطيع أن نؤمن أو أن نعمل على شيء نعرف أنه غير حقيقي. فإذا عرفنا مثلاً أن الجليد ليس سميكاً أو جامداً بحيث يمكن المشي عليه فإننا لن نمشي عليه وكأننا نعرف أنه مأمون. وقد نكون مخطئين ولكننا إذا اعتبرنا بصدق أن شيئاً ما حقيقي. فإننا لن نعتقد أننا مخطئين. ومادام للمعرفة مثل هذه القوة فإن نوع التفكير المرتبط بالمرشحات سيجعلنا ننظر لأنفسنا على أننا مرشحات معرضين لنفس هذا الزوال أو التوقف الذي لا مفر منه والذي هو مصير كل المرشحات. ونحن فانون بلا مهرب ليس لأننا نفكر في هذه الموضوعات أو تلك بل لأننا نفكر حول شيء ما على الإطلاق.

ولكن نحن بالطبع مخطئين حول طبيعة معرفتنا. وفي الواقع فإن النفس اللغزية هي نفسها موهومة. ومادامت هي كذلك فإننا لن نكون ضائعين بلا أمل. وسيتبقى دائماً إمكانية أن يبرز الحق من خلال الوهم ونستطيع أن نسمح لأفكارنا أن تعود في صمت إلى مصدرها في الآتمان. ولأن الآتمان يستطيع أن يجمع هذه المزق المتفككة للذات التنويرية فإن الأبحاثيات تعلن أن هذا هو الهدف الأسمى لتعاليمها.

« فإذا ما رأى المرء، من خلال الذات، وبعد كبت الذهن لمع الذات التي هي أصقل من كل مستقيل، فلأنه يرى الذات من خلال ذاته، ويصبح بلا ذات. ولأنه أصبح بلا ذات فإنه يعتبر بلا أي حدود وليس له منبع أو مصدر. وهذا علامة التحرر. وتلك هي التعاليم السامية للمعتقد السري، (١٤) .

والأمر المفترض خلال كل هذه التعاليم أنه إذا كان للجهل - أو المعرفة الزائفة - هو ما يفسد بنا إلى الغناء فليس هناك إلا المعرفة الحقيقية التي يمكن أن تخلصنا من ذلك. وهذا ما يحله المفكر

الأريانايشدى عندما يقرر : « إن كل من يعرف براهمان يصبح براهمان، »^(١٥) تلك هي إذن بوصف معرفة من نوع مختلف . ولا يمكن أن تكون معرفة بموضوع لأن هذه ، أى المعرفة بموضوع ، هي بالتحديد نوع المعرفة الذى يصطاد أفكارنا . ولقد سأل التلميذ اسناذ : « هل هناك ماهر أعلى من الفكر؟ فاجاب الاسناذ : « إن التأمل هو فى الحقيقة أعلى من الفكر . والأرض تبدو ساكنة فى تأمل صامت ، وكل المياه والجبال والسماء والسموات تبدو جميعها فى حالة تأمل . وإذا ما بلغ الرجل مبلغ العظمة على هذه الأرض فإن ثوابه يكون على قدر تأمله ، »^(١٦) .

ويكتسب مصطلح التأمل فى هذه الفقرة دلالة خاصة يصبح له فيها معنى خاص هو أنه صورة من المعرفة يكون فيها للذات والموضوع هوية واحد موحدة . ويقال فى هذه الفقرة أن الأرض تتأمل لأنها فى بساطة هي نفسها وليست شيئا آخر . ثم أنها علاوة على ذلك ليست حتى راعية بأنها ذاتها . ويقال أحيانا لذلك أن التأمل هو الوعى دون موضوع . فهي ما يحدث للمعرفة عندما تقود الذات الفالصة إلى اللاذاتية أو الآتمان . وفى التأمل ، أو فى الوعى بدون موضوع يصل المرء الى نهاية رحلة المعرفة . وفى الأريانايشاد المسماة كاتا Katha Upanishad نجد أنها تستخدم وتكرر استمارة العرية . فقائدها هو العقل والأحصنة هي الحواس والعربة نفسها هي البذن أما الأتعة فهي الذهن . وكل من يقود البذن بلهم خاطئ « سيكون كمن يركب وراء قوى العن المتوحشة الهاربة ، أما الذى يقود بذهن سليم » فيوصل إلى نهاية الرحلة التى لا يحد منها أبدا ، »^(١٧) .

وظاهرة الوصول إلى نهاية الرحلة بمعنى امتلاك المعرفة بالبراهمان التى يصبح بها المرء براهمان هي التى خرج منها التعبير الأريانايشدى الشهير « تات تвам آسى » (Tat Tvam Asi) والتى تترجم عادة « ذلك هو أنت » ، وتقال هذه العبارة على وجه الخصوص عندما يصل الطالب إلى مستويات عميقة من الهدى خلال للتعليم . فعندما يرى الاسناذ أن الطالب قد توقف لطبيعة البراهمان/ الآتمان الخالد الذى لا يتغير ولا يموت ولا يحد فانه يقول ذلك هو أنت Tav Tvam asi .

ولنحرص هنا على أن لا نفقد خاصية حاسمه لهذا التعليم ونعنى بها الإشارة إلى أن الرحلة عندما تكتمل فلا رجعة منها أبدا .

ويشرح أحد الحكماء (الريشى) ذلك لطيفه قائلا أن الآتمان عندما يسترجع شطايها الذات الدنوبية فإنها تكون كالمح الذى يذوب فى الماء مؤكدا بذلك استحالة استخلاص الملح من جديد . وهو يستلجج من هذه الاستمارة « أنه ليس ثمة رعى بعد الموت ، »^(١٨) .

ولاشك أن هناك شيء من الراحة نستطيع أن نفهمه في توقع سقراط أنه سيتحارب مع الحكماء القدامى في العالم الآخر. ولكن من المثير تماما للعقل الغربي كيف يمكن اعتبار تعاليم الأورانيشاندات مقبضية إلى راحة كبرى. فإين البركة أو الفرح في القول بأن الذات يمكن أن تنزع بالآتمان دون أي أثر لوجودها السابق وكأنما المرء قد سقط في نوم عميق بلا أي حلم ولا يمكن له أن يتذكر أي شيء منه. وفي البهاغاناد - جيتا Bhagavad - Gita أن الهدف الذي يريد كريشنا أن يحققه مع أرجونا ليس هو دفعه للدخول في المعركة ولكن بلوغه الخلاص من ، عجلة الموت والميلاد للجديد القظيعة .

ولاشك أن كريشنا كان على وعى كامل بأن هذا الخلاص سيفضى بأرجونا إلى ماوراء حدود الوعى. ولهذا فقبل أن نصل إلى فهم مناسب للموقف الهندوكى من الموت علينا أن نعرف لماذا يوضع الخلاص في هذه المرتبة العالية من التقدير. فمن ماذا تتكون عجلة الموت والميلاد من جديد ولماذا يقال عنها أنها قظيعة؟ ومعنى آخر ماهو المفهوم الهندوكى للحزن أو حالة الوجود في الروم؟

ولما كانت لجيتا Gita هي نشوده أو قصيدة أكثر من أنها عمل فلسفى قلن نجد أى محاولة لشرح لماذا لا بد أن يعقب الموت ميلاد جديد وأن يعقب الميلاد موت آخر، كما لا نجد فيها تفسيراً لماذا يستمر هذا التعاقب إلى مالا نهاية وكأنما هو تعاقب في محيط عجله. ولكننا بهذا السؤال ندخل إلى المفهوم الهندوكى المألوف لتقمص الأرواح وهجرتها وهو مفهوم يظهر حتى في التفكير الدينى الشعبى في الغرب. ولكن في إطار التفكير الهندوكى فإن هجرة الأرواح ليست تعبيراً أو امتداداً للقول بالخلود فلا شك أننا لاحظنا في أكثر من موضع سابق وطرق مختلفة إن هذا النوع من الاتصال المتضمن في فكرة الخلود ليس بالوارد في التفكير الهندوكى ولا يطلأ له. فهجرة الأرواح ليست تعاليم تستمد قوتها الكبرى من الرغبة في الهرب من الموت كما أنها ليست بشاره بأمل للروح في رعبها من الموت. فالأمر على العكس تماما لأن هجرة الأرواح هي المصير الرهيب الذى يجب على المرء أن يفعل كل ما يستطيع لتجنبه. فهذه التعاليم قد تبدو للذهن الغربى أنها تهب للمرء حياة أخرى وفرصة أخرى لأن يحيا الحياة كلها مرة أخرى بقدر أقل من العذاب ومن الأخطاء. أما هجرة الأرواح بالنسبة للتفكير الهندوكى فإنها لا تعنى مجرد ميلاد آخر ولكنها تعنى أيضا موتاً آخر. وقد لاحظنا من قبل أن كل الكتابات الهندوكية القديمة تعلن عن خوف واضح ليس من الموت بل من ، الموت الثانى، الذى سيعقبه. وعلى الرغم من هذا المفهوم يظل عامصاً إلا أنه يكشف عن أن التراث

الهندوكى يتضمن هذا الحدس الروحي الذى يوقظنا إلى أن هناك ما هو أرفع من الموت : وهو التكرار الذى لا ينتهى للموت وللميلاد الجديد الذى يمتبه بالضرورة . فما هو إذن مصدر هذه الرؤية لهذه الدورة اللانهائية ؟ ونحن إلى حد كبير نجد أنفسنا فى موقف صعب عندما نحاول أن نفهم الذهن الهندوكى لأننا لا نكاد نجد فى كل الأدب الهندوكى للمقدس أى حجة واضحة وإحدى تجعل هذا المفهوم واضحاً للذهن الغربى ويفسر لماذا تتعاقب الحياة والموت فى هذا القالب الدائرى . ويبدو أن هذه الفكرة كانت من الوضوح بالنسبة للهندوكى حتى أن أى حجة لتبريرها أو شرحها تبدو أمراً زائفاً غير ضرورى . ولهذا علينا أن ننظر فى عدد من المعتقدات الميتافيزيقية الأساسية التى يعتقها الهندوكيون لتجد مفتاحاً لسيطرة فكرة هجرة الأرواح .

ونلاحظ أولاً أن عجلة الميلاد والموت لها سلطان كبير . فنحن نتجرف أمامها مغلوبين على أمرنا ولا حيلة لنا أمامها . فكأنما الماضى كله ما زال نشطاً فعالاً بقوة تضغط على الذلت التى لا حماية لها . والذلت المعينة تصبح كأنها مجرد قش يحمله تيار نهر زاهر قد فاض من ذريان الجيل الذى تساقط فى فصول عديدة سابقة .

ويشير الهندوكيون إلى هذا القوه باسم كارما Karma ويشار أحياناً إلى كارما وكأنها نوع من خطيئة تمنع على فاصلها عبء أودين إسقاطها على نحو ما . وتبدو الحياة فى هذا الإطار وكأنها مظهر أو جهد ممتد للتكفير يحاول به للمرء أن يرفع عن كاهله الأثر المتركم لأخطاء سابقة .

ولا يجد العقل الغربى صعوبة كبيرة فى تقبل هذا الاستخدام للمصطلح لأنه بهذا المعنى فيه الكثير من المشابهة لنظام الخطيئة/الدين الذى نجده فى اليهودية والمسيحية والإسلام . ومع ذلك فهذه المشابهة هى مشابهة سطحية ومضللة . فنحن نجد أن عبء الخطيئة فى الفكر الغربى قد يقود إلى العقاب أو الحاجة إلى التطهير الإلهى ولكنه على أية حال لا يقود إلى ميلاد جديد .

أما الكارما الهندوكية فهى ليست فحسب نتيجة للفعل ، بل أنها الفعل . فالذلل الكارمى الذى على المرء أن يحمله ليس هو حمل السيئات التى ارتكبها المرء بمعيان القانون للخلقى أو الآلهى .

فالتذلل الكارمى ليس إلا الذات الناشطة نفسها . والمرء لا يخلص من الكارما بأن يرفع عنه عبئها بفصل فعل الله ولكن هذا الخلاص يتم بالسكونة وعدم الفعل الذى يتعنى به على كل الكارما . وذلك بمعنى كل الأفعال خيرها وشرها (١٩) .

وهكذا فأننا نستطيع أن نقول أن الكارما فى مقابل التفكير الغربى ليست عبء أو ثقل وجود سابق ولكنها الوجود ذاته أو بمعنى أصح نوع خاص من الوجود.

فى حدود مفهوم الأوبانشاد لطبيعة المعرفة نجد أن ما يعرفه المرء هو فى طريقته لتناول العالم، وعندما تكون المعرفة متعلقة بالتدور المتعدد المتشعب بدلا من أن تكون متعلقة بالواحد القالم خلف كل هذا فعما لا شك فيه أن يرتب على هذا أن يقع المرء فى مصيدة العالم - وكريشنا يشرح ذلك لأرجونا قائلا : « التفكير فى موضوعات الحس يربطك بالموضوعات الحسية » (٢٠)

نهمهم الكارما أو الاعتقاد بها يمنع من التمييز باننا إذا انشغلنا بما فى العالم من تدور فأننا نتخذ مواضعنا فيه على أننا عوامل فاعله.

وهناك فى هذا مزج بين الفعل وبين سوء الفهم أو المعرفة الزائفة. فمأذا هو هذا الذى لا نفهمه عن الفعل ؟ ان مالا نفهمه ليس الفعل من حيث هو كذلك بل نتائج الفعل التى نهم بها أساسا. ويقول كريشنا : ان لك الحق أن تعمل وذلك بهدف العمل فى حد ذاته. ولكن ليس لك حقوق فى ثمار العمل، (٢١).

فعندما نصبح متعلقين بما فى العالم من تدور متعدد وماذا يحدث فيه فأننا نقوم بأفعال تستهدف تغيير نتائج الأحداث. فنحن بمعنى آخر نعمل من أجل النتائج. ولكننا نعمل أيضا بسبب نتائج أفعال سابقة. فنتعلقا ونشغلا بنتائج الأفعال يرجع منشأه إلى الماضى. والحاضر إذن ليس إلا المرفق الذى يوجه فيه ماض لم يعد موجودا هذه النفس الجاهلة نحو مستقبل غير موجود.

وهكذا تأخذ الذات دور نوع من الوسيط بين عديمين كبيرين. وأكثر سوما من ذلك أن ما نتذكره الذات من الماضى لم يكن موجودا حقا وذلك لأن ما تراه هى تنظر إلى الخلف هو ذاتها وهى تنظر للأمام.

وتشير الأوبانشادات أحيانا إلى هذا على أنه « الظل الذى تلقىه الذات على الوجود اللاحق. فهو الظل الذى يصلحه جهل المرء فى وجود سابق يقع على الحاضر » (٢٢).

وعلىنا ولاشك أن ندرك هنا أن الظل الذى تلقىه ذات سابقة ليس مجرد تأثير على حاضر الذات بل هو الذات نفسها فى حاضرها. وينتج عن هذا موقف يصعب على التصديق وهو أن الذات التى تتوسط بأفعالها بين ماض غير موجود ومستقبل غير موجود لا تصبح هذه نفسها حاضرة بل

إنها تقطن بغموض فى الماضى على أنها كائن من الظل يتطلع إلى الامام لما قد يكون فى المستقبل . وقد يحى هذا أن وجود المرء كله قد أنطم بسقوط الظل عليه فلم يعد فيه نور لأى رعى . وعلى هذا فقد يولد للمرء على أنه « دودة أو كنفراشه عثة الملابس أو كسمكة أو طائر أو أسد» (٢٣)

بل وقد يولد البعض على أنه « أرز أو شعير أو أعشاب أو أشجار أو كنبات السمسم أو الفول» . وفى مثل هذه الأحوال فإن ظل الماضى يكون من الكثافة بحيث لا يكون هناك أمل فى الخلاص إلا « إذا أكله أحد كطعام وقذف به على شكل مئى» (٢٤) .

وينضم معتقد الكارما فأرقا حادا آخر يميزه عن أديان وفلسفات الغرب . فى الفكر الغربى نعرف ان وقتا لفكرة الخطيئة/ الدين فأننا نحمل وطأة أفعال الماضى السيئة ولكن هذه الأفعال التى تتطلب العقاب هى عن أفعال تشكل خرقا للتعاليم الألهية . وليس فى الهندوكية (ولافى البونيه) مثل هذه الأوامر أو الرصايا الألهية . وعلاوة على ذلك فإن ارتكاب مثل هذه المصيرمات يصبح أكثر خطورة – كما يرى اليهود والمسيحيون – عندما لا يكون الخاطيء قد سقط فقط فى عدم الخضوع للرصايا بل عندما يخترق القانون متجبرا برغبة خفية أن يكون إلها . وذلك هو أخطر الأثم الأكبر والأخطر فى الوجود الانسانى .

أما الهندوكيون فيرون على العكس من ذلك ان الخطأ الانسانى الأكبر هو رفض المرء أن يكون إلها : « فبالنسبة للحكيم الهندوكى فإن الهرطقة الوحيدة التى يمكن أن تقوم هى هرطقة القول بالانفصال التى ينبع منها كل شؤر العالم» (٢٥) .

أما فى الغرب فإن الشر - بما فى ذلك الموت - ينبع من عدم قناعة المرء أن يبقى فى الحدود المحدودة للوجود الانسانى وبذلك يكون متصلا وعلاوة على ذلك فإن ثقل الاثم الذى يحمله الأثم لا يمكن رفعه إلا بفعل إلهى . أما للكارما الشرقية فلا يمكن تجنبها إلا بفعل المرء نفسه . وأخيرا فإن وطأة الكارما ليست شيئا مضافا على الوجود بل هى الوجود نفسه فالمرء اذن يحملها أليا من بداية الحياة وكأنها مع مولده . ولا يرفع العمل إلا بتعبير الذات للحر . أما فى الغرب فإن العمل يكتسبه المرء بحريته ولكنه لا يرفع عنه عندما يضعه المخطئ بإرادته ولكن عندما تتحقق الطاعة الكاملة للمخطئ أمام الله وعند ذلك يرفع الله الحمل عنه .

ويدهد الاشارات إلى الفوارق بين الهندوكية وبين اللاهوت الغربى فى هذا الأمر فإن هذا يعيننا على أن نبين لماذا لا تتكلم الأرباوتشيدلت عن عناه وألم الحياة ولماذا يحرص كريشنا على أن يشير إلى « عجلة الموت والميلاد الجديد العظيمة » .

فإذا نظرنا إلى الكارما على أنها وطأة أو مقاومة الماضي للحاضر، وإذا نظرنا للحاضر على أنه صراع الذات لتهرب من هذه المقاومة فتطير إلى المستقبل، وبذلك لا تفعل إلا أن تزيد من الكارما فإن الوجود حينئذ يبدو وكأنه مقصى عليه أن يواصل باستمرار تأكيد وتقوية عدم واقعته. ولا يقصد الهنودكيون بهذا الإشارة إلى نوع من الآلية السرية الفاعلة بل إلى سمة عامة في الوجود الانساني تجددى واضحة في التجرية المألوفة العادية. فآثر الماضي يظهر في أمور هي غاية في البساطة وذلك مثل مجرد تمييزنا أو تحديدنا للموضوعات في العالم: فحين نرى الأشياء في مقولات أو أصناف مألوفة لنا من قبل. ونحن ننظر إلى العالم لا لئلا نرى ماذا هناك بل لئلا نرى من الأشياء ما كنا نعرفها من قبل. وماذا يكون هذا إلا حمل الماضي من الماضي لوضع في الحاضر. وعندما نجعلنا وطأة الماضي هذه مضطرب في علاقتنا بالحاضر، كما يحدث كثيرا، ويؤدي بنا ذلك إلى الخطأ في الفهم والاحباط والخطأ فأننا ننظر بقلق إلى الامام للحل هذا الاضطراب فلا يفطنى بنا ذلك إلا إلى أن نثقل أنفسنا بمزيد من الأثقال. ونستخدم الأريانشيدات استعارة للتعبير عن ذلك بأن نقول أن الوجود يصبح سحنا من الظلال يخلق علينا فيفصلنا عما هو واقعى حقا. ولهذا يقال عن الوجود أنه عجلة وأنها تكرر نفسها بلا نهاية. أما لماذا هي عجلة فظيعة، فذلك لأنها تكرر نفسها إلى مالا نهاية.

وهكذا يمكن القول أن الهنودكيون يرون في الكارما أنها ما سبق لنا أن وصفناه بأنه الحزن. أو الحياة التي تشابه الموت. وبدا من أن نعيد ذاتنا الحية إلى وجودها الحقيقى فأننا نقودها باستمرار إلى الموت.

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن تعاليم الأريانشيدات تقول أننا مادما نمطى هذه العجلة نتيجة للمعرفة الزائفة فأننا لن نفلز من عليها إلا بالمعرفة الحقيقية، ولا بد لهذه المعرفة أن تأخذ صورة التأمل الذى هو المعرفة بلا موضوع.

فالتأمل فقط هو الذى يستطيع أن يفلزنا من قم الموت ومن الميلاد الجديد الذى لا مفر منه. ولكن كيف نتأمل؟ والإجابة الهنودكية الكبيرة على هذا السؤال تسمى فقط ولا تناقشها الأريانشيدات: «عندما تحرق الحراس الخمس والفهم ويسكن الذهن فى الصمت عند ذلك يبدأ الطريق الأسى. وهذا هو اليرجا Yoga أو الامساك بالحواص لامتناعها. عند ذلك يصبح المرء غير منجذب أو مشتتا بشئ وتصبح اليرجا البدائية والنهاية» (٢٦).

واليوجا اذن هي بالتحديد الطريق الذى يريد كريشنا من أوجونا أن يتخذه حتى يصل إلى
الانتماء مع البراهمان ويخلص من عجلة الحياة والموت. وهناك جزء كبير من الجيتا Gita ليس إلا
وصفاً بليغاً ومدمحاً لليوجا كما يتبدى لنا من هذه الترنيمة للمونجية للتالية :

« إن الروح المستكبره

والذى قلبها هو قلب البراهمان

تفكر دائماً : «أنا لأفعل شيئاً

مهما كان ما تراه

أو تسمعه أو تلمسه أو تشمه أو تذوقه ،

فليس من السهم أن هذه الروح يتحرك

أو ينام أو يتنفس أو يتكلم

أو يتبرز أو يمسك بشيء فى يده

أو يفتح غيبيه

أو يخلق انثيه :

فإن ما يعرفه دائماً :

« أنا لست أرى وأنا لست أسمع

انما هي الحواس التى ترى وتسمع

وتلمس أشياء الحس ، (٢٧)

ومن الواضح أن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الدرجة من عدم الارتباط حتى يخضع نفسه
لمران صارم منظم. ومن المقرر كلاسيكياً أن طريق اليوجا له ستة مراحل مع مرحلتين سابقتين
تعتبراً مراحل اعداديه. والتماليم التمهيديه تسمى ياما Yama ونياما Niyama وهى تتعلق أساس
بتصفية حياة المرء من مشاغلها حتى يمكن بذل الجهد الضرورى فى اتباع تماليم اليوجا نفسها.

أما الياما Yama فانها تركز على علاقات المرء الاجتماعية وعلى الخصوص على تربية
صفات مثل التعاطف والصدق والعفة وكبح النفس عن الشهوة الجنسية والترف عن النهم. أما نياما
فتتعلق على سلوك ومسلك المرء نفسه وتضمن تحقيق فضائل النظافة والتقاعص ومحبة الدرس
والميل إلى الزهد. ولا يجب علينا أن نفعل أن طريق ياما ونياما من حيث هما اعداد لليوجا نفسها
يلتزمان أن يكون المرء فى صحة جيدة جسميه وروحية قبل أن يبدأ فى اليوجا. فالمرء لا يستخدم

اليوجا ابولوج الصحة الجيدة. فقبل هذا المطلب أو الدافع يعتبر أساءه حقيقية لفهم اليوجا التي تعتبر منها وطريقة لتحقيق هدف أو رغبة للمرء قبل أن يدخل في طريق اليوجا. فالمرء لا يمكن أن يدخل حقيقة في هذا الطريق حتى ينحى جانبا مثل كل هذه الأهداف والرغبات.

فمن الافتراضات العميقة للقائمة في فلسفة لايوجا أن للمرء إذا دخل هذا الطريق بالاستعداد المناسب فإنه سيفضى به إلى مكان لا يمكن له أن يعرفه مقدما وبالتالي فإنه مكان لا يمكن أن يكون قد رغب مقدما في الذهاب إليه.

وأول المراحل الستة هو أسانا Asana أو الرضعة أو الجلسة. ويفضل معظم الممارسين لليوجا جلسة أو صنع للوترس ولكن الكثير منهم يصرون على أن أى وضع قد يكون صالحا مادام أنه يخلص المرء من أى انشغال يمكن أن يتسبب عن عدم الراحة الجسمية.

أما المرحلة الثانية فهي براناياما Pranayama أو التنظيم السليم للتنفس. وهناك الكثير من الكتابات حول هذه المرحلة لأن الهندوكية، مثلها في ذلك مثل بقية الأديان، تمتع أهمية كبيرة على وظيفة التنفس. فالتنفس في أدنى الحدود وأكثرها بساطة هو العلامة الواضحة للحياة. ومن المعتقد به على نطاق عالمي أن الموت يحدث عندما يتوقف التنفس. وقد يكون انقضاء التنفس مازال هو أثبت وسائل التدقيق من ساعة الموت رغم كل الوسائل المتطورة والإجراءات التي طورت للتأكد من ذلك. وعلى مستوى أعمق من النظر فإن التنفس ينظر إليه على أنه التبادل المنتظم للوقع للعوامل المقيمة للحياة مع العالم المحيط. فانتظام تنفس المرء ووقعه وعمقه يشير إلى درجة التوافق القائمة بين الكائن وبين العالم من حوله. فالتنفس غير العميق والسريع كثيرا ما يعلى القلق على حين أن التنفس العميق الجهيد يكون عادة مصاحبا للاجهاد الجسمي أو الاثارة الجنسية. ونقول عادة أن الصدمة المفاجئة تجعل المرء يفقد أنفاسه، والسكونية الروحية يصاحبها بانتظام تنفس بطيء منتظم الشهيق والزفير وعادة يكون تنفسا عميقا جدا. والكلمات المرتبطة بالتنفس تحمل عندنا من لويئات المعاني التي نجدها في معظم تراث الأديان. فالكلمة اللاتينية سبيريتوس Spiritus والكلمة الأغريقية بنوما Pneuma والكلمة العبرية راوش Ruach والتي تترجم جميعها بكلمة روح تشترك جميعا في أن لها معنى مشترك هو التنفس. ويرجع اهتمام اليوجا بالتنفس إلى اكتشاف أن التنفس لا ينهى فحسب عن حالة الانسان الداخلية بل وإنه يحددها أيضا.

وعندما يصل المرء إلى مرحلة التوافق الكامل مع العالم عن طريق التحكم في التنفس فإنه يكون قد بلغ المرحلة الثالثة التي تسمى براتياهارا Pratyahara. وفي هذه يستطيع المرء أن يسحب إحساسه من العالم وأن يقصم كل وعى له بالعالم الفيزيقي داخل الجسم أو خارجه. ويشير كريشنا إلى

هذه الحالة بتعبير شعري يقول فيه :

كما تسحب السلحفاة أرجلها إلى الداخل
كذلك يستطيع العارف (الرائي) أن يسحب حواسه
وعند ذاك اسمه مستكبراً (٢٨)

أما المرحلتان التاليتان فهما دھارانا Dharana و دھيانا Dhyana ويصعب وصفهما ويكاد يستحيل على من لم يبلّغهما أن يفهمهما فهما كاملاً. وقد يمكن ترجمة المصطلحين ترجمة غير دقيقة بالتركيز والتأمل. وفي هذا يكتب باتان جالي Patan Jali وهو فيلسوف كبير من فلاسفة اليوجا من القرن الثاني قبل الميلاد : « أن التركيز هو ربط للذهن إلى مكان واحد ، (٢٩) وهكذا فإن الممكن ربط الذهن إلى موضوع عيني مثل طرف الأنف أو موضوع مجرد مثل «لوطن» (الديلوطن) القلب» .
أما التأمل فهو صورة أعلى من التركيز حيث يمسك المرء ذهنه ساكناً تماماً ولكن دين أن يربطه بأي موضوع إيا كان . وقد سبق أن رأينا كيف أن أحد حكماء الأريانايدات قد قال عن الأرض لأنها تتأمل موحياً بذلك أنها قد توحدت مع نفسها في تركيز كامل وهكذا لا يكون لها موضوع .

والمرحلة السادسة والأخيرة هي سامادھی Samadhi أو التوحد الكامل. وفيها يكون للذهن قد استبعد نهائياً أي أثر لأي موضوع حتى أنه أصبح الواحد. ويكون قد خلف وراءه كل نشاط للتفكير والشعور بل وحتى التركيز والتأمل .

وقد اختار الباحث ميركيا الياد Mircea Eliade وهو صاحب دراسة كلاسيكية بارزة عن اليوجا أن يستخدم المصطلح اللاتيني Entasis كترجمة للحالة التي يسميها الهندوكيون سامادھا Samadhi وهو يقابل بين كلمة Entasis وكلمة Extasis والتي تعني حرفياً أن يقف المرء وكأنما هو خارج نفسه . وأن يكون المرء في حالة نشوة أو Extasy أي أن ينتقل إلى حالة أخرى من أحوال الوجود . أما أن يكون في Entasis أو Samadhi فهو أن يتخلى المرء عن كل نشوة أو إبتهاج وكل البدائل الأخرى للوجود لكي يقف فقط في سكون تام داخل نفسه * . (٣٠)

* الشرح الوارد في النص يكفي لإيضاح استخدام للكاتب لهذه الألفاظ . وقد يكفي أن نشير هنا إلى أن Entasis لها دلالة معمارية حيث تعني تعدب بسيط يضاف إلى عامود أو برج ليصبح خطأ بصري أو يزيد من التأثير للمعماري للسود . وأصل الكلمة اللاتينية من الفعل بمعنى يمد يشده Enteinein أما كلمة Extasis فهي الأصل المستمد منه Extasy بمعنى نشوة وهي حالة الشخص الذي يشعر أنه قد أصبح خارج العالم الحسي من شدة الشعور السوي أو الوجد (لمترجم) .

وعلى الرغم من أن الكلمات لا تكاد تفيد إلا في الإشارة في اتجاه هذه القصة لتجربة اليوجا ولكننا نستطيع مع ذلك أن نعرف ما يكفي خلال هذا الطريق لنقرر أن اليوجا جزء لاغناء عنه في فهم الموت عند الهندوسيين. ولقد سبق أن رأينا وذلك على الأقل في الأريافيشادات رأيهم في أن للمعرفة مكان ساسي في للحياة الروحية وأن هذا المكان من السموحى يمكن القول أن المعرفة الغامضة أو الانشغال بالمتعدد والنوع والجهل بالواحد، يمكن أن يقضى مباشرة إلى « فم الموت » . ومع ذلك فالمرء لا يهرب من الموت بمجرد تحصيل معرفة أكبر حول الواحد وذلك لأن مثل هذه المعرفة سيكون لها موضوع وهى بذلك هذا النوع من المعرفة الذى يربطنا بالعالم ممسكا بنا وكأنما وقفنا بلا حيلة فى فخ أو شبكة بين ماضى غير موجود ومستقبل غير موجود. فعندما تكون المعرفة معرفة حول شيء ما وراء ذاتها فإننا نكون محجرفين فى التيار المدوم للكارما الذى هو النتيجة التى لا يمكن تجنبها لطبيعتنا الاندشيرة. ومالم نستطيع أن نتقن التدريب على أن نسمع أو نجرد كل معرفة من موضوعها وأن نردها إلى داخل نفسها تماما فلن نستطيع أن نجعل نار الثنائية تنطفئ، لنبقى النور اللقى الغالض ونستطيع أن نترك حيلز هذه المعلة الفظيمة للموت والميلاد من جديد.

فالهندوكية إذن تعالج انفصال الموت بمقابلته باتصال الوجود أو ما هو واقعى - بمعنى ماهو حقا موجود. فالموت بمعنى آخر ليس مقابلا للحياة. أما السبب فى أن الاتصال لا يوجد إلا فى الوجود وليس فى للحياة فذلك لأن للحياة ببساطة أمر له بداية. فكلما أنها جاءت إلى الوجود فإنها ستمضى خارجه منه. والمكانة الميتافيزيقية للحياة هى إذن مكانة مشكوك فيها تصنفها بإيجاز شديد تلك الفقرة التالية من الجيتا :

« فذلك الذى هو غير موجود لا يمكن أن يوجد وهذا الذى هو موجود لا يمكن أن يبطل وجوده. وأولئك الذى يعرفون صلب الواقع يعرفون أيضا طبيعته ماهو موجود وما هو غير موجود، (٣١) .

ولأن الحياة قد خرجت للوجود فهى إذن بالنسبة للهندوكيين غير واقعية. والسبب فى أن الحياة لا يمكن أن تكون مقابلة للموت فذلك لأنه ليس هناك شيئا يمكن أن نقل عنه أنه حياة. وهذا الذى نعتبره عادة حياة هو مجرد وهم قد أحاط الواقع بالظلمة. ولكن الموت ليس هو الآخر واقعا وليس السبب. والحياة لا يمكن أن تكون مقابلة للموت لأنه ليس هناك ماهو مقابل لها لأن كل المقابلات هى غير واقعية.

وأولئك الذين عرفوا صلب ما هو واقع يعرفون وخدمهم أن الواقع هو وحدة الموجود وأنه هو الواحد . وهم لذلك يعرفون أن الحياة غير موجودة وأن الموت غير موجود .

والأمر الأكثر أهمية هو أن أولئك الذين يعرفون حقًا صلب الواقع هم في الحقيقة صلب الواقع . ولا يمكن أن يقال إلا عنهم وخدمهم العبارة المطلقة : «ذاك هو أنت» ، Tat Tvam Asi .

NOTES

1. Rig Veda, 1.164.45,46 (tr. Edgerton).
2. Rig Veda, 10.129.1-4,6,7 (tr. Edgerton).
3. Brihad-Aranyaka Upanishad 4.4.5 (tr. Nikhilananda).
4. Kena Upanishad 1.2 (tr. Mascaro, altered).
5. Prasna Upanishad 2.3-4 (tr. Mascaro, altered).
6. Katha Upanishad 2.20 (tr. Mascaro, altered).
7. Taittiriya Upanishad 3.6 (tr. Mascaro, altered).
8. Isa Upanishad 4,5 (tr. Nikhilananda).
9. Prasna Upanishad 4.7 (tr. Mascaro).
10. Brihad-Aranyaka Upanishad 4.13.15 (tr. Nikhilananda).
11. Chandogya Upanishad 8.4.1 (tr. Hume).
12. Maitri Upanishad 3.2 (tr. Mascaro).
13. Katha Upanishad 4.10,11 (tr. Hume, altered).
14. Maitri Upanishad 6.20 (tr. Hume, altered).
15. Mundaka Upanishad 3.2.9 (tr. Mascaro, altered).
16. Chandogya Upanishad 7.6.q (tr. Mascaro, altered).
17. Ibid.
18. Brihad-Aranyaka Upanishad 2.4 (tr. Mascaro).
19. See especially the long passage in the Maitri Upanishad 6.34.
20. Bhagavad-Gita, p. 42.
21. Ibid., p. 40.
22. Prasna Upanishad 3.1-3.
23. Kaushitaki Upanishad 1.2 (tr. Nikhilananda).
24. Chandogya Upanishad 5.10.6 (tr. Nikhilananda).
25. Feuerstein and Miller, *Yoga and Beyond*, p. 13.

26. Katha Upanishad 6.10,11 (tr. Hume, altered).
27. Bhagavad-Gita, pp. 57 ff.
28. Ibid., p. 42.
29. Yoga and Beyond, p. 30.
30. For a more complete discussion of these stages, along with the Patanjali philosophy of yoga, see Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, Ch. xiii, et passim.
31. Bhagavad-Gita, p. 36.

Bibliography

Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda* (New York: 1969).

S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion* (Delhi: 1973).

Franklin Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy* (Cambridge: 1965).

Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (princeton: 1960).

Ainslee T. Embree, *The Hindu Tradition: Readings in Oriental Thought*(New York: 1972).

George Feuerstein, Jeanine Miller, *Yoga and Beyond: Essays in Indian Philosophy* (New York: 1972).

Thomas Hopkins, *The Hindu Tradition* (Belmont: 1971).

Robert E. Hume, tr. and ed., *The Thirteen Principal Upanishads* (Cambridge: 1965).

A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols. (Cambridge: 1925).

Juan Mascaro, tr. and ed., *The Upanishads* (Baltimore: 1971).

Swami Nikhilananda, tr., *The Upanishads* (New York: 1964).

Swami Prabhavananda, Christopher Isherwood, trs., *The Song of God: Bhagavad-Gita* (New York: 1951).

Swami Prabhavananda, Frederick Manchester, trs., *The Upanishads: Breath of the Eternal* (New York: 1957).

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols. (New York: 1927).

Louis Renou, ed. and intro., *Hinduism* (New York: 1962).

R. C. Zaehner, *Hinduism* (New York: 1969).

الفصل الخامس

الموت من حيث هو متخيل

- الصيـــــروره

(٦) البوذية

يصف التراث البوذي أن البوذا Buddha كان أبنا لحاكم قوى وأنه لذلك كان من الممكن أن يسيطر على جميع أرجاء الهند، إن لم يكن قد اختار طريق للتقريب بدلاً من ذلك.

ولكن الذى نعرفه مما وصلنا من دلائل تاريخية أن التراث كان مبالغاً فى ذلك. فليس هناك لى سجل لمملكة أبية - كما أن التفاصيل الأخرى لحياته ظلت غامضة مدفونة فى الأساطير. بل أننا لا نعرف عن يقين ماهى اللغة التى كان يتكلمها. ومع ذلك فإن البحوث يتفقون عامة على أن تواريخ حياته هي ٥٦٣ - ٤٨٣ قبل الميلاد وإن كانت المعلومات التى يمكن الوثوق بها حول هذا صئيلة.

غير أن كون القصة التراثية عن حياة البوذا لا يمكن الاعتماد عليها ليس بالأمر البالغ الأهمية. فلم يكن هذا التراث يستهدف تحرى الدقة. وكان القصد من تاريخ حياته الأسطورى تبين طبيعة تعاليمه وكان التأكيد على أنه كان فى شبابه أميراً ملكياً هو أمر له دلالة خاصة.

ولقد نشأ سيد هاراتا جواتما Siddhartha Gautama وهو اسمه العائلى الذى عُرف به حتى بلغ مرحلة الأمكنة وسمى البوذا أو الواحد المستنير، فى إطار من اللراء النادر الباذخ الذى كان موضعاً لحسد الكتوبرين. وقد حرص والده الذى كان يدلله أن يفعل كل ما يستطيع ليوفر له كل ملذاته. وقد أخذ الأمير سيد هاراتا امرأة فائقة الجمال كزوجة له، وأنجب منها صبياً كان يحبه حبا عميقاً. وقد عاش على هذا النحو طوال ثلاثين عاماً.

ولكنه فجأة وبشكل عارض تعرض بالمصادفة لمظاهر الشيخوخة والمرض والموت، وكانت كلها ظواهر قد حرص والده على أن يحجبها عن الاطلاع عليها أو مشاهدتها. وأصابه إنزعاج عميق لذلك عندما اكتشف أن الحياة ليست كلها سرور وإنما بل أنها على العكس واقعة فى قبضة المعاناة والموت. وهكذا تعلمت تلك السكينة المتصلة التى عرفها فى حياته. وثبت له أن كل ما كان له قيمة علده، وكل ما كان يعتمد عليه فى سعائته هو أمر عارض زائل.

وكانت التجربة المفاجئة التي تعرف فيها الأمير الشاب على تقملع الحياة وعدم اتصالها بمبدا في وقوعه في أزمة شخصية. ووجد نفسه مضطرا أن يبحث عن معنى أعلى للحياة يفسر طوارهها. وصمم الأمير سرا على أن يتخذ لنفسه حياة الراهب المستجدي الذي يعيش على الصدقات. وذات ليلة نهض من فراشه في صمت وتطلع برهة في وجه زوجته وأبنة وهو يعرف أنه لن يراها ثانية وخرج هاربا إلى الغابة. ووضع نفسه خلال السلوات الست التالية تحت ثوبيه وهداية سلسلة من الأساتذة الروحيين متعبا نظمهم وطريقة أكلهم وحياتهم بكل حماس وحرارة.

وهكذا جاع وعذب بدنه حتى أصبح جلده رقيقا مغشى بالقروح. ولم يكن يأكل إلا قدر ما يبقوه حيا وما يجعل نيران الشهوة تخمد في بدنه. وقد أصابه من ذلك هزال شديد حتى أن أحد النصوص القديمة تروى عنه أن مقعده على الأرض كانت تترك أثرا أشبه بأثر خف الجمل.

ولكن كل جهوده وكل هذه المحاولات لم تندج في حمايته من المعاناة التي عرفها في مواجهة الآلام والموت، وكانت غير مجدية مثل كل ما بذله والده من تطرف لحماية. وعندما تبين أخيرا أن كلا طرفي التطرف لن يقوداه إلى ادراك المعنى السامي للحياة خطر له أن مثل هذا المعنى، إذا كان قائما على الاطلاق، فلا بد أن يكون في مكان آخر. وفي لحظة حاسمة جلس سيد هارتا تحت شجرة كبيرة ووضع يده على الأرض وأقسم أن لا يقوم مرة أخرى حتى يبلغ ما يبحث عنه من خلاص من المعاناة.

والواقع أن التفاصيل التاريخية لحياته كانت أقل أهمية في نظر ما قام حوله من تراث فكري إذا ما قورنت بطابع حياته الداخلي في لحظة بلوغه للتطور التي وصل إليها عندما جلس تحت شجرة البوذي Bodhi * . ويقول د.ت. سوزوكي D.T.Suzuki وهو من أبرز مفسري ومؤرخي البوذية: « يمكن في كلمة واحدة أن نقول أن ما يكون حياة وروح البوذية ليس شيئا آخر إلا للحياة الداخلية وروح البوذا نفسه. فالبوذية هي البناء الذي أقيم حول أعماق وعى مؤسسها^(١). »

وتحفظ لنا الأسطورة البوذية حكاية أسره عن الطريق الذي سار فيه الأمير سيد هارتا إلى مرتبة البوذية. فهي تروى حكاية امرأة قدمت لحقن قربانا من الطامام لروح الشجرة وظلت أن

^{١٤} شجرة الدين المقدسة الهندية واسمها العلمي *Picus religiosa*

الشخص الساكن الهزيل هو الروح الحارسة للشجرة التي أرادت أن تسترضيها. وابتضت هذه الحركة البرينة للمرأة في نفس سيد هارنا تبين أن عليه من هذه اللحظة أن يتبع الطريق الوسط بين حدى التطرف فى اللذة أو فى الحرمان.

وعند ذاك أكل القدر المتواضع من الأرز الذى وضعته المرأة أمامه. وكانت بساطة هذا الحدث وما تبتدى خلاله من إنسانية فجأة لرجل كاد يموت جوعا وهو يأكل قربانا قدم خطأ إليه، بمثابة القناع الذى أخفى ببساطة الأعماق العميقة لهذه اللحظة التى جذبت كل هذا العدد الكبير من الأنبياء على مر القرون التالية. ورأوا فى هذا المدخل الحقيقى لما أصبح يعرف فى تراث البوذية بديانة الطريق الوسط. أما بالنسبة للقارىء الغربى فقد كان مفهوم الطريق للوسط مخيب للترقعات لأنه مسطح، سطحى ونوع من التوفيق أو للحل الوسط أو فى أفضل الأحوال صورة منعكسة من الوسط الذهبى الذى قال به الأغريق. ومع ذلك علينا أن ندرك أن الطريق الوسط لا يتفق فى شئ مع الوسط أو للحل الوسط للتوفيقى. فالطريق للوسط يكشف فى الحقيقة عن طريق إلى عالم روحى لم يعرفه الغرب على الإطلاق.

فيبعد أن أدرك سيد هارنا أن عليه أن يتخلى عن طرفى تطرفه وبعد أن تنازل القريان أستمر جالسا تحت الشجرة فى حالة من التأمل العميق. والذى يروى أن بلوغه للتوريط قد جاءه على ثلاث مراحل أو فى ثلاث نوبات ليالية. وفى النوبة الأولى التى كانت فى السماء حصلت له رؤية لكل مرات رجوده السابقه وقد رأى هذه الجيوات بكل تفاصيلها واحدة بعد الأخرى وبلغت هذه المرات عدة آلاف. وفى النوبة الثانية التى كانت فى منتصف الليل تحققت له رؤية مماثلة ولكنه رأى هذه المرة جميع المخلوقات الأخرى كما رأى نفسه تمر فى دورة لا نهائية من ميلاد جديد بعد ميلاد. واطلع أيضا فى نظرة واضحة على قانون الكارما Karma الذى يتحدد وفقا له كل ميلاد تالى بخصائص وكيفية الحياة السابقة عليه: فأولئك الذين كانت حياتهم مليئة بالأفعال الخيرة يولدون فى مرتبة أرفع من أولئك الذين أمتلأت حياتهم بأعمال الشر .

وخلال النوبة الثالثة الحاسمة والتى كانت بين منتصف الليل والفجر أكتشف مبدأ التشوه التابع أو المتوقف على غيره Dependent Origination وتبين مباشرة كيف يمكن استبعاد السعادة والتخلص منها.

وهذا المبدأ للتشوه التابع أو المتوقف على غيره هو فى الواقع طريقة للنظر إلى علاقات الطبيعة التى يرتبط بها كل ما هو موجود. وهو لهذا بمثابة امتداد للقالب الدائرى لتكرار الميلاد الذى أدركه جراتاما Gautama أثناء النوبة الثانية. ووفقا لهذه النظرة فإن كل كائن موجود يظهر الوجود كنتيجة

لكيان آخر سابق عليه. فليس هناك ما ينشأ عن نفسه وحده أو ما ينشأ عن لا شيء بفعله هو نفسه. فلكي يوجد أى شيء لابد له أن يعتمد على شيء آخر غير ذاته. والأمر البالغ الأهمية فى هذه النظرة أن الكيانات التى يشملها مبدأ النشوء التابع ليست مقصورة على الكيانات الفيزيقية، ولكنها تشمل - على الإطلاق - كل ما يمكن أن يقال عنه أنه موجود - مثل الانفعالات والأفكار وكل المعطيات الحسية الممكنة بل وحتى المعاناة والموت.

ويحجور غاية فى التبسيط يمكننا أن نقول أن بحث سيد هاراتا عن التخلص من المعاناة قد بلغ غايته باكتشافه إن على المرء أن يحرر نفسه من كل ارتباط على. ولقد كان الأكتشاف مفاجئا كما كان كامل الوضوح فى لحظته إلى جانب كونه ناجعا لا رجعة فيه. وفى الحقيقة فإن اكتشافه لكيف يمكن له أن يحرر كان هو تحررا فى حد ذاته. بل إنه كان أكثر من ذلك تيقنا كاملا ونهائيا وقناعة عميقة بأن كل ما حدث قبل ذلك يبدو الآن مختلفا تماما حتى أنه لم تعد هناك أية إمكانية لأية رجعة إلى لحظة سابقة من لحظات رحلته الروحية. وفى الحقيقة لم يعد هناك إمكانية أو مكان للرحلة على الإطلاق. فقد أصبح سيد هاراتا ما عرف فيما بعد باسم أراهانت Arhant أى ذلك الذى بلغت استلارته مرحلة لا يمكن إرغامه على الرجوع عنها لها كما لم يعد فيها أى خطر لميلاد جديد.

ومع بزوغ الفجر بعد انتصاه الدوبة الثالثة من الليل عرف سيد هاراتا أنه قد أصبح الآن البوذا وهو مصطلح يدل على الألقاب الأسمى للاستارة الكاملة. ويقال أنه قد بقى تحت شجرة البودهى أربعة وتسعين يوما لم يكلم فيها أحدا وكان يتلقى خلالها قرايين من تاجرين محمولين أقرا بأنه البوذا. ويبدو أنه كان واضحا حتى من مظهره الخارجى الفيزيقي أنه قد مسح عنه كل أثر للمعاناة.

والواقع أن مجموع حياته وتعاليمه بل وكل الألفى وخمسمائة عام من التراث البوذى كانت موجهة مباشرة إلى توضيح كيف تغلب للبوذا على إدراك التقطع وعدم الاتصال فى الحياة الذى يسبب أدراكه للشال والمعاناة - وهو إدراك الموت فى أقصى صورة وأقواها. وليس هناك بين كل المفكرين والشخصيات ونماذج التراث المتضمنة فى هذه الدراسة من صدر فى تفكيره عن نظرة لقوة الموت أقوى من، أو أحد من نظرة بوذا كما لم يكن لوالده منها جميعا ما للبوذية من عزم وتصميم على مجادلة هذه القوة. ولكنها مثل بقية المذاهب الفكرية الكبرى لم تحاول فى مواجهتها لمشكلة الموت إن مواجهتها عيانا (in kind) أو أن تتغلب عليه. ولم يتردد فيها ما يوحى بأن علينا أن نحاول أن نطيل فى أعمارنا أو أن نبحت عن ممالك ومجالات لا تعرف إلا الصحة واللذة أو تكون محمية وفى أمان من عدوان المعاناة والموت. بل ولا نجد فى البوذية ما نجده فى الهندوكية من دعوة إلى الهروب من هذه الدنيا على أنها وهم للخروج إلى عالم آخر هو العالم الواقعى. فعندما قبل

البوذا فريان الأزرق الذى قُدم إليه فإن هذا قد وضعه مباشرة خارج إطار الاستراتيجية الهندوكية فى التعامل مع ما يهدد به الموت من انقطاع وعدم اتصال. فالبوذا، فى الحقيقة، لم يشك فى واقعية الدنيا ويضعها موضع التمازول.

وعندما نحاول أن نبدأ الآن النظر فيما قصده البوذا فى هذه اللحظة فعلينا أن نكون على إدراك واضح من أن الألفى وخمسمائة عام قدامتلات بالانفسيرات لهذه اللحظة فى عدد كبير من اللغات وأن هناك مدارس عديدة قامت لانفسيرها، وأن كل هذا قد سبق محارلتنا هذه. ولهذا فإن كل ما قد نستطيع أن نأمل أو نطمح فيه أن نحاول إنلها مفهوم الموت عند البوذية من بعض السمات الواضحة لصورته الروحية. وعلينا أن نتذكر ما ولجها فى حديثنا عن الهندوكية من أن بساطة ما قد يستخدم أحيانا من تعبيرات يمكن أن يكون مضملا خداعا لو أننا انتزعناه من سياقه العقلى والحضارى. وسنحاول فى الصفحات التالية أن نستكشف شيئا من هذا السياق ولا مهرب فى محارلتنا هذه أن نعرض عددا من الحجج وطرقا لا للتفكير لا تقل صعبة عما عرضناه من أمثاله فى هذه الدراسة. بل يبدو أن البوذيين كانت لديهم قدرة لا تُنفد على المجادلة فى التفاصيل والبحث عن المفارقات والتناقض فيما قد لا يبدو كذلك فى أول الأمر.

فيقيمون مثلا تناقضا أوليا يظهر لهم فى نفس اللحظة التى يكتمل فيها التطوير للبوذا وذلك بأن يتساءلوا عما إذا كان من الضرورى له أن يتحدث على الإطلاق عن هذه اللحظة. فإذا كان قد وصل إلى نهاية رحلته فلم يكن حبيذا بحاجة إلى أى شيء آخر. ولا حتى أن يعلن أنه قد حقق ذلك - ومع ذلك فإن البوذا بعد أن بقى أربعة وتسعين يوما تحت شجرة البودها قام ليعلم ما حقق من دارما Dharma. ولا يمكن ترجمة المصطلح دارما إلا بقدر من التفسير المعاد والتقص فى دلالة. فهو قد يعطى فى سياقات مختلفة المذهب أو العالم أو الحق بل وقد يعنى مجرد الواقع. وقد تكون أقرب ما يمكن إلى المعنى الأصلى للمصطلح إذا قلنا أنه يشير إلى ما عليه الأمر فى الواقع. وإعلان الدارما هو طريق الاعلان عما عليه الأشياء. ولا يعنى هذا أن الدارما هى وصف للواقع الموضوعى بلا انفعال أو تضيق. كما لا يمكن أن نعتبرها مجموعة محددة من الآراء والمذاهب التى يمكن اعتبارها فى مجموعها معتقدا موحدا.

فالدارما ليس لها مضمون وفحوى يمكن أن بعد ساكنا متنها. وما يحققه البوذا فى اعلانه للدارما ليس وصفا للعالم فى الخارج، كما أنه ليس تحليلا نفسيا للوعى، وليست هى ما يحتوى عليه هذا الوعى أو يتضمنه. إنها الإقصاص عن هذا الوعى ذاته. فما يقدمه لنا البوذا فيما هو دارما له ليس هو ما علينا أن نبحث عنه فى العالم أو فى أنفسنا. ولكنه يقدم إلينا النظر نفسه وهو النظر

الصادق الذي يجلب التطوير المُحرّر. وإذا كانت الدارما تتعلق بما عليه الأمر في الواقع فأننا نستطيع القول أن رعى البوذا هو الأمر في الواقع.

وقد يمكن أن نتملأ الأهمية التي يعطيها البوذا للدارما من القصة التي نرى عند قبل أن يموت بقول: فقد كان من المتوقع في هذه اللحظة أن يعين خليفة له أو أن يمنح سلطته لمؤسسه ما ولكنه ببساطة أعلن لاتباعه أن قيادتهم من بعده تكون للدارما. وفي هذا فارق واضح بين البوذا والمسيح. فلم تكن تعاليم يسوع أو ما فعله هي الأسس الذي تقوم عليه المسيحية، بل كان هذا الأساس هو يسوع نفسه من حيث أنه تجسد إلهي. أما في البوذية فإن إنسانية مؤسسها ظلت غير ممزجة بالألوهية. فعلى غير ما هو الحال مع كل أديان العالم الكبرى فإن البوذية لا تعرف القول ببزوغ الإلهي في المجال الإنساني ولا تعرف القول باللمحة المفاجئة التي يقع فيها عطاء إلهي أو رسالة مقدسة يحمل بها إنسان مخفراً فلا تعرف البوذية إلا صوره هذا الراهب المهدك روحياً ويدنها الذي وضع جانباً كل المصادر الدينية وحقق بنفسه تحرره.

وفي عبارة دارس بارز للفكر البوذي نجد يقول: « يجب أن نلاحظ أننا لا نجد في إطار البوذية أي قصة للخلق الأول ولا خالق أو إله ورب ولا علة أولى ولا فكرة عن التوحيد للإله. كما أننا لا نجد فيها أي أثر من اتجاه مطلق إلى المادية أو القول بأن اللذة هي المطلب الأسمى كما لا نجد فيها اتجاه إلى الزهد المتطرف» (٢).

وبمعنى آخر فإن الدارما هي الأمر المركزي وأن هذه المركزية للدارما تعبير عن أن البوذية متاحة ميسورة روحياً للجميع، فليس على المرء أن يعتمد في بلوغ الاستنارة على إرادة إلهية أو على امتلاك قدرات خارقة أو على أن يكون عضواً في فئة أو طبقة أو مهنة. إن كل ما عليه أن يبحث عنها وليس محتاجاً في ذلك إلا أن يكون راغباً في بلوغها.

ومن المهم لنا في محاولة فهمنا للبوذية أن نوجه النظر على وجه الخصوص إلى حقيقة أن البوذا قد اختار أن يعلم للدارما. وهذا أمر له دلالاته لأنه يعنى بوضوح أنه قد اعتقد أن من الممكن نقلها وتوصيلها عن طريق الخطاب أو الحديث. ومع ذلك فإن كثيراً من البوذيين كانوا يرون خلال قرون طويلة تالية أن الطبيعة الحقيقية لوعى البوذا لا يمكن أن توصف بالألفاظ وأن على المرء لذلك أن يتجنب كل محاولات تقرير ما هي.

وهناك جانب كبير من الصدق في هذا الاعتقاد. فلقد رأينا أن دير الدارما ليس هو وصف الاستنارة في حد ذاتها بل توصيلها والافصاح عنها. فالأمر هنا يتعلق أساساً بالافصاح والتعبير عن

الرعى المحرر وليس القدرة على وصف هذا الرعى وتعريفه بدقة. وكان هذا بالطبع أمرا محيرا لدارس البوذية بل كان محيرا أيضا لاتباع البوذا أنفسهم. فهم مثلا كانوا مشوقين بلا صبر لأن يمالأوا ما هذا الذى يتحدث عنه البوذا عندما يشير إلى التحرر أو الاستنارة. ولهذا فاننا نخطأ تماما إذا افترضنا فى حديثنا عن البوذية ان من الممكن لنا أن نتحدث عما هى الاستنارة. فالذى نستطيع أن نتحدث عنه هو لماذا يريد المرء أن يبلغها وكيف له أن يصل إليها ؟ فاننا فعلنا ذلك فاننا نتبع فى ذلك طريق بوذا نفسه فلقد رفض باستمرار أن يجيب على أى سؤال مباشر عن طبيعة الاستنارة . كما احتفظ دائما ، بالصمت اللبيل، أمام عدد آخر من الأمور التى لا يمكن تقديرها، أو تحديد وزنها.

ولذلك فإن الدارما قد تطورت ونمت التفكير فيها عبر القرون حول عدد من الأسئلة والأمور الملفزة التى قامت من تأثير الأثر للقوى لوعى البوذا. فلقد كان واضحا منذ البداية للتاجرين المتجولين ولصحابه من التماسك السابقين عندما رأوه لأول مرة بعد تحقيقه للاستنارة إن شيئا غير عادى قد حدث، ولكن ماذا هو، وما هو معناه فإن ذلك قد ظل غامضا غير ميسور للإدراك. وعندما نهجت فى الدارما باهتمام خاص بالطريقة التى أسترعبت بها فى تكامل تام تجرية معاناة الانقطاع وعدم الاتصال الذى يمثله الموت، فاننا نجد أن الموضوعات ذات الدلالة البارزة التى شكلتها هى على النحو التالى:

الدوخا Dukkha، أو المعاناة أو الحزن الذى يطور اسماعنا باستمرار وكأنه نغمات عميقة على أوتار تخفى وراء كل تفكير فى الدارما. ثم سامارا Samara أو عجلة الميلاد والموت وللميلاد من جديد الشبيه بما عرفناه فى الهندوكية. ثم الأنا اتمان Anaman وهو مذهب اللا أنا الذى يمثل رفضا كاملا لتركيز الهندوكية على الاتمان*، ثم السونياتا Sunyata وهى الخواء أو فراغ كل الأشياء وتكاد أن تكون أصعب كل تعاليم البوذية على الفهم. ثم براجنا Prajna وهى للحكمة النادرة التى تتبع من التركيز على أولوية الذهن. وأخيرا نرفانا Nirvana وهى التحرر الأخير الذى تتلطف فيه أخيرا كل معاناة للموت كانفصال ولتقطاع.

* كل هذه الترجمات لهذه المصطلحات لا يمكن أن تكون إلا تقريبية، ولذا بحسن استخدامها بأصلها السنسكريتية أو البالي. والأنا اتمان مكون من ana وتعنى لا أو ننى للاتمان وبهذا يمكن أن نترجم باللاتمان أو اللآذات وترجمتها بالأنا هنا محاولة شاعت فى العربية فى ترجمات سابقة وهى إن كان صبر عن النتيجة التى يترخاها المصطلح فإنها لا تمسك بالذات ولا بالمفيدة المؤدية إليه. (المترجم).

فما هي إذن المعاناة ولم كان حدوثها عاما كليا. لقد أوضح البوذا علة المعاناة في خطابه الأول بعد بلوغه الاستنارة. فعندما عزم على أن يوطن الدارما ويبلغها غادر مكانه تحت الشجرة وسار عدة مئات من الأميال إلى مدينة بنارس Benares حيث وجد الناسا الخمس الذين رافقوه حتى وقت تخليه عن تدريبه واتباعه للزهد المتطرف والذين عابوا عليه هذا التخلي. ومع ذلك فقد أقروا مباشرة بهيئته وأعلنوا أنهم أصبحوا أتباعا له. وكان أول درس ألقاه عليهم كان خطابه عن الحقائق التي اكتشفها خلال بلوغه مرحلة التنوير. وبدأ خطابه بأن قرر بشكل قاطع أن الوجود في كل مظهره يتسم بطابع المعاناة :

« فالميلاد مؤلم، والشيخوخة ألم، والمرض ألم، والموت ألم وكذلك الحزن والنواح والكتابة والبأس جميعها مؤلمة. وأي اتصال مع كل ماهر غير سار مؤلم وعدم حصول المرء على ما يرغب فيه مؤلم، وباختصار فإن جميع سكاننا الخمسة Skandhas (أي جميع العناصر التي تكون الوجود الانساني) هي جميعها مؤلمة».

وينتقل البوذا بعد ذلك مباشرة إلى منشأ المعاناة الانسانية :

« والآن أيها الناسا إليكم العلة الحقيقية للألم : أنها الرغبة أو الترق الذي يتجه لتجديد الميلاد مصحوبا باللذة والشهوة للعثور على اللذة هنا وهناك. وهذا يعنى الترق والرغبة في الهوى والترق والرغبة في الوجود والترق والرغبة في عدم الوجود » .

والنتيجة الأخيرة لهذا التحليل بينه بذلتها : فالمرء يتقلب على المعاناة بأن يخدم أو يمسح كل ترق ورغبة وبأن يبلغ الدرجة القصوى من الاستسلام والتخلي والتحرر من كل قيد أو ارتباط وتعلق (٣) .

ولاشك أن الخطاب الأول لا يقدم غير تفسير قليل أو إصناح ، للحقائق الدبيلة، ولكنه مع ذلك فانه في أبسط صورة يظهر للمتعامل عددا من السمات المميزة. فهناك أولا التقرير بأن كل الوجود مؤلم. وليس معنى هذا أن نفهم أن الوجود يجمع بين الحزن والسعادة وأن كلا الجانبين قد يزيدا أو ينقصا من وقت لآخر. فالمعنى المقصود أن يوجد المرء تعالى أن يعانى. فالمعاناة ليست نوع من الاسباب تحدث للمرء وليست مسألة فساد أو تعلق وظيفة أو مجرد حرمان أو سوء حظ. أنها شرط وجودى لا يتقطع ولا يلين أو يصفى.

ويصبح هذا التحليل أكثر قوة باستمرار البوذا على أن يوضح أن علة هذه الحال هي الشهوة والدشوق. - ويعنى آخر فإن العلة لا توجد خارج وجود المرء بل أنها في داخل مركز هذا

الوجود ذاته . فنحن لا نعلم لأنه قد فرض علينا أن نقبل عبء الوجود بل أن الأمر على العكس من ذلك لأن طريقتنا في الوجود جعلت من الوجود عبئا وحملًا ثقيلا . فالشهوة والتوق هما الرغبة في شيء لا نملكه في الحاضر . وهي تنشأ عن عدم رضاك بالجد بما نملك حاليا وما نحن فيه في الحاضر . فهي صورة جدية من صور رفض الذات . وما دامت المعاناة هي الوجود في حد ذاته وليست ناشئة عن نوع من العدول الخارجي على الوجود فإنه يترتب على ذلك أن نستنتج أن ما نتوق إليه ونشغفه هو وجود آخر . فيمكننا إذن أن نقول حين خطأ كبير أن المعاناة تبدأ لا في الرغبة من أن نملك شيئا آخر بل أن نكون شيئا آخر .

فالمعاناة الحقيقية للمعاناة هي ببساطة في الرغبة في الوجود . وهذا تبدو المقابلة والفرق كبير وبارز بين البوذية والهندوكية . فقد سعى الهندوكيون للتحرر من عجلة الموت وال الميلاد الجديد عن طريق الوجود لكي يبلغوا المركز الكامل لكل شيء الذي هو الآمان .

وحيث أن من طبيعة الرغبة أنها تنشأ بالكامل داخل الإنسان في نفسه فإنها بذلك تعدّ جوهرا حرة . قايما كان هذا الذي نرغب فيه فلنا نستطيع أيضا بحريتنا أن نتوقف عن إشغافه والرغبة فيه . وهذا للتبصر هو المعنى الأساسي المحرك لخطاب بدارس : قد نحن نستطيع أن نتوقف عن الرغبة بنفس سهولة مواصلة . وباختصار فإذا كانت المعاناة تنشأ مع الرغبة في الوجود فذلك لاننا اخترنا بحريتنا أن نوجد وأن نوجد على ما نحن عليه . ونستطيع أن نجد مثلا نمونجيا لهذا المعنى بأن هناك اكتفاء ذاتي في كل الأمور الروحية من العبارة المشهورة من مجموع داما بادا* Dhamma Pada التي تقول :

« كما يقرّد حافري الآبار المياه إلى حيث يريدون وكما يحلى صانعو السهام السهام كما يريدون وكما يشكّل النجارون كتلة الخشب ، كذلك العلماء يشكلون أنفسهم (٤) » .

ولكن ماذا نصنع بالفعل بهذه الحرية ؟ فإذا كانت « الدوخا » تنشأ من الرغبة في الوجود فهل نستطيع أن نهرب بأن نخار أن لا نوجد ؟ ويتحدث البوذا عن هذه اللقطة فيقول إن التوق إلى عدم الوجود ليس أكثر تحريرا للمرء من التوق للوجود . ومعنى آخر فإن مشكلة المعاناة التي تبدو واضحة

* نص سنسكريتي يرجع إلى فرع البوذية المسمى هنا يانا ويقال أنه من وضع البوذا ن نفسه متناولا الحياة الروحية للآسان (المترجم) .

بذاتها في الوجود الانساني كنتيجة للقاء الانسان مع ظاهرة الموت، لا يمكن حلها بالموت نفسه. فالمرء لا يهرب من ألم الحياة بأن يموت لأن الموت هو أيضا إختيار. ولكن الحل هو أن لا يختيار المرء هذا الأمر أو ذلك بل أن يتوقف عن الإختيار.

والسؤال للذي يثيره هذا التحليل للدوخة هو كيف يمكن للمرء أن يحيا بدون أى إختيار على الإطلاق بما في ذلك أن يختيار أن يوجد أو أن لا يوجد. وتقع الإجابة على هذا السؤال في التعاليم البوذية المتفرقة حول طبيعة العلية مما يفنى بدا إلى موضوع السامسرا Samsara.

وهناك القليل من المذاهب الأخرى في البوذية التي كانت موضعاً لتدرك كثير من النقاش كما تلقت العديد من الفروق والتميزات مثل المذهب الذي يعبر عنه «بصيغة المنشأ العلى» أو «مسئلة الحال» أو أحياناً «بالشروط المسبقة الأتلى عشر». وتزعم بعض الكتابات البوذية القديمة أن البوذا قد اكتشف هذه الشروط الأتلى عشر المسبقة خلال الوقت الذي كان جالساً فيه يتأمل تحت شجرة البودهي، وذلك لأنها كانت متضمنة بوضوح في مبدأ المنشأ التابعة أو المعلولة بخيرها. Dependent Origination. ولأن تحاول هنا أن نجتاب كل جوانب ولويذات هذا المذهب بل أن ندين بما يعنيه وأن نمسك بوظيفته في المسار العام للتفكير البوذي وعلى وجه الخصوص أن نحاول التنبصر بما يقوله عن الطبيعة السامسرية Samsaric للأشياء.

وتقدم الشروط الأتلى عشر المسبقة أحياناً على شكل سلسلة وأحياناً في شكل دائرة أو عجلة. وفي كلتا الحالتين فإن أول السلسلة يكون للجهل وآخرها للشيخوخة وأن يموت المرء ثم الموت نفسه. ويقال هنا أن البوذا وهو يتأمل في علل للشيخوخة والموت قد تبين له أن كليهما لن يوجد إذا لم يكن هناك ميلاد. ثم لا يمكن لشيء أن يولد بالطبع ما لم تكن هناك عملية الصيرورة. وليس هناك صيرورة ما لم يكن هناك شيء يمتلك ويستهلك بالعملية نفسها كما تستهلك النار الرقود. ويستمر البوذا على هذا النمط من التفكير للبحث عن الشرط السابق لكل حادث على فيكون التسلسل الذي يخرج به بعد للتأكد هو الرغبة أو التوقف (أو المشاعر Reeling) فالتلامس (أو الاتصال Contact) فمجالات الحس الستة، فالاسم والشكل Name and form، فالوعى Consciousness، فالكارما Karma، وأخيراً للجهل.

وقد قدمت الفلسفة البوذية المتأخرة بعد ذلك مجلدات من التحليل للطرق التي تربط بين كل شرط من هذه الشروط وما يليه وإحتديد هذا النوع من العلية الذي قصد به أن يكون سائداً في المسئلة كلها. ومندكتفي نحن هنا بإيراد ثلاث ملاحظات فقط تحقق هدفنا من عرض الموضوع. وأول هذه الملاحظات أن الشيخوخة والموت هما أساساً معلولات. فهما ليسا ظواهر تقوم بنفسها كما

أنهما ليسا علا لها فأتارها دون أن تكون هي نفسها معلوله أى نتيجة عله . كما أنهما ليسا أحوالا متغايرين في كليهما تؤثر في كل شيء فيما عداهما مثل الحال مع الجاذبية أو الحركة أو المقاومة الطبيعية . أما الملاحظة الثانية فهي أننا نستطيع أن نكتشف ماذا هو عله الشيخوخة والموت ، ويبتدى لنا مباشرة بالطبع إن هذه العلة هي الميلاد نفسه . فلا شيء يموت مالم يولد أولا . وأخيرا يجب أن نقول أن العلة الحقيقية هي للجهل . وكما يتم التأكيد مرارا في دراسات البوذية فإن هذا القول هو أهم العناصر التي تميز البوذية . فالقول بأن علة الموت هي في نهاية الأمر للجهل هو قول يخطف تماما عن القول بأنه عامل يدخله إله إلى الواقع الانساني أو القول بأنه ينشأ عن المصمبان أو الكبرياء الانساني أو القول بأنه مجرد صفة عارضة للوجود . فالقول بأن علة الموت هي للجهل يتفق تماما مع المذهب السامي في الحرية الذي تبينه في مناقشتنا للـ *Dukkha* كما إنه إشارة مسبوقة إلى ما سنناقشه تحت مصطلح : أولوية الذهن، (*Primacy of Mind*) . أما الطريقة التي يتوقف بها المرء عن الحركة إلى الأمام أو إلى الخلف على سلسلة العلية، ومعنى آخر الطريقة التي يقضى بها المرء على المعاناة التي تظهر مع اكتشاف الموت فهي أن تحل الحكمة محل للجهل . ولكن ماهي هذه الحكمة على وجه الدقة فهذا ما سنعالجه بمزيد من التوضيح عندما نعرض للبراجنا *Prajna* .

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة التي نريد أن نوضحها حول الشروط الأثنى عشر المنسوبة فهي أنها مكتملة في ذاتها . وهذا يعنى أنه على الرغم من أن كل حلقة أو مرحلة في السلسلة لا يمكن لها أن توجد بدون الحلقات الأخرى فإن العلة بأكملها لا تحتاج إلى علة من خارجها . فليس في الفكر البوذي علة أولى أو قول بالمحرك الذي لا يتحرك، كما ليس هناك كيان دائم يمنع سلسلة العلل من أن تصب في الخواء وليس هناك قالب أو منشأ خالد يتوقف فيه مسار كل تغير . وباختصار فإننا نستطيع أن نرى أن مبدأ الشرع التابع الذي تطور ونما في نظرية للشروط الأثنى عشر المنسوبة يسد الطريق تماما للقول بأى مطلق بأى شكل وبالتالي يقف بدا إلى النسبية الكاملة . وهذه النسبية الكاملة هي المقصود بمصطلح سامسارا *Samsara* .

وقد يبدو لأول وهله أن البوذية ليست فريدة تماما في هذا الباب . فإن تأكيدنا على الارتباطات العلية الكونية تكاد أن تكون واضحة للشبه بالابيقورية وبالعلم الحديث . فكلما هذان الاتجاهان يتولان، كما لاحظنا في جزء سابق من هذه الدراسة أننا يجب أن ننظر إلى كل الكائنات على أنها معطولة . ولا شيء يمكن أن يكون بعيدا عن هذا التسلسل العلى . ولكن المقارنة مع البوذية لم يكن من الواجب أن تكتم على أساس تأكيد الأبيقورية أو الاتجاه الذرى على قيام العلية الكونية الشاملة بل على أساس ما يميزها من للتأكيد على أولوية الحرية في الوجود الإنساني . فنحن نعرف أن

الابيقوريون مثلهم مثل المنظرون العلميون المحدثون قد سمحوا بوجود العشوائية في سلوك الذرات وإن كان ذلك بالقدر الذى يكفى لتفسير التنوع دون أن يسمحوا في ذلك بالذنى الكامل للخصوع للقانون، ولكنهم على أية حال، وهذا هو المهم كانوا واضحين تماما في اعتبارهم أن هذه العشوائية لا يجب أن تخلط بأية حال مع الحرية. ولهذا يقوم السؤال كيف استطاعت البوذية أن تقول بالعلية الكونية الشاملة وبالحرية أيضا. ويعتبر هذا سؤالا هاما عظيم الدلالة لأننا - كما لاحظنا في مناقشتنا للعلم الحديث - لا يمكن أن نعتبر شيئا حيا إذا لم يكن أيضا حرا. وقد تولد عن هذا عند الإبيقوريين والبيولوجيين موقفا من الإغفال أو للتجاهل تجاه الموت. فهل قدمت البوذية ثقلا كافيا لتقريرها للحرية يبرر أى موقف آخر غير موقف الإغفال والتجاهل.

إن الطريقة للفرادة المبتكرة التى استطاعت بها البوذية أن تجمع بين العلية والحرية يمكن أن تشرح بشكل بسيط. ففي الإبيقورية والعلم الحديث هناك افتراض متضمن أن هناك عالم خارجي واقعى هناك خارجا عن الملاحظ نفسه وأن من الممكن أن يوصف كما هو. وهذا نفسه يتضمن بالطبع أن الملاحظ قادر على الأقل أن يرتفع فوق التيار إلى نقطة للملاحظة ليست في نفسها جزء من تيار العلية. أما في البوذية فإن النظرة إلى مسمارا هي نظرة أفكار جذرية. ففكرية النشوء التابع لا تطبق فحسب على كل ما يمكن للمرء أن يلاحظه بل هي تطبق على الملاحظ أيضا.

فالإبيقوريون والمنظرون العلميون لم يكونوا مستعدين أن يقبلوا بإفتتاح مذاهبهم نفسها بأن يعطوا أن نظريتهم في ذاتها لها نفس وضع العلة والمعلول. فهم قد لا ينكرون بالطبع أن الأحداث العقلية نتيجة علة وأن نظرية العلية باعتبارها حدثا عقليا لا بد وأن يكون لها سابق تطلها.

ولكن هذا يختلف تماما عن القول بأن النظرية كنظرية وأن المنظر كمظهر هو نتيجة علة لأن ذلك يعنى أن النظرية ليست نظرية لاي شيء بل أنها أثر لشيء آخر. كما أن المنظر لا يمكن حينئذ تمييزه عما يلاحظه. فالمرء لا يمكن ملاحظة الصوت أثناء استماعه له ولا عملية الشخوخة و الشخوخة نفسها تحدث.

فلذلك أن الهنودوكيون قد وجدوا في النظرية العلمية نقصا خطيرا لأنهم رأوا أن العلم لا يناقش طبيعة المعرفة، ويؤكدون على ذلك بقولهم أنهم لا يتصدون التفكير، بل المعرفة. فإن يفكر المرء فهذا أمر وأن يعرف أنه يفكر فهذا أمر آخر. فانتقالا من مذهبهم في العلية المطلقة فإنهم يرون أن المفكر العلمى لا يمتد إلى آخر الشوط بل يتوقف على مبدعة من تيار للتغير المستمر بما يسمح بالوجود المستقل لوعى المشاهد الملاحظ. وفي الهنودوكية فليس هناك ما يتغير حقاً بل هو يبدو كذلك فقط. أما في البوذية فليس هناك أبدا ما يبقى على حاله وليس هناك ما هو بمبدأ عن تيار

التغيير المستمر. وعلى ذلك فهم لا يرون فقط أن ليس هناك معرفة وراء الفكرة بل وليس هناك مفكر وراء التفكير.

ولقد أوردنا هذا المفهوم ، للخطوة إلى الوراء ، من تيار التغيير التي تتميز بها البوذية لتبين كيف استطاع البوذيون أن يؤكدوا في الآن نفسه على العلية الكلية الشاملة وعلى الحرية .

وهم يستمدون إمكانية القيام بهذا من حقيقة أنهم يعتبرون أن نظرية التشوه التابع هي نفسها مثال على التشوه التابع، وعلى ذلك فإن الظواهر جميعها يمكن أن توصف بأنها في نفس الحال من (عدم) الوجود. فليس هناك حقيقة ذهنية بمنأى عن التسلسل العلى، وليس هناك ـ بنفس الاعتبار ـ سلسلة عليه ليست في الآن نفسه واقعة ذهنية. وهذا التبادل الفريد لموضع كل منهما هو ما يشير إليه البوذيون أحيانا على أنه معنى «أولوية الذهن» (Primacy of Mind) ويرتبط على هذا إمكانية اعتبار كل الظواهر على أنها لا ذهنية بل وهناك مدرسة في التراث البوذي تعرف بأنها مدرسة اللاذهن No Minds ، لأنها تتخذ هذا الموقف ويعيننا من استعراض حجج مفكرى هذه المدرسة أن ذلك لن يزيد من فهمنا لمشكلة الموت) .

وأولوية الذهن في البوذية هي على وجه التحديد الحرية التي كنا نفكر فيها . فتصورنا عن أنفسنا وعن الكون هي ما نرى أنها كذلك، وإذا سألنا أنفسنا لم نفكر بهذه الطريقة عن أنفسنا أو عن العالم فليس علينا إلا أن ننظر في الفكرة أو الأفكار السابقة على أفكارنا هذه . وعلى هذا يبدو لنا أن الفكرة تتبع بالضرورة من فكرة أخرى في عملية لا نتخذ أمامها عادة موقف التساؤل. ومع ذلك فليس في هذا ضرورة . فمجموع تفكيرنا يجرى تلقائيا وهو لذلك خاضع للتغيير المفاجيء في أى لحظة . وهذا المعنى الذى تخصص به البوذية لأولوية الذهن قد عبر عنه تعبيراً غاية في الرفافة في الفقرة التالية من كتاب الدلامابادا Dhammapada (أو طريق الدharma) :

«إن كل ما نحن عليه هو نتيجة لما قمنا به من تفكير : فهو مؤسس على أفكارنا، وهو مصنوع من أفكارنا. فإذا ما تحدث المرء أو عمل بفكر شرير فسيتبعه الألم كما تتبع العجلات أقدام الثور الذى يجر العربء» .

«إن كل ما نحن عليه هو نتيجة لما قمنا به من تفكير : فهو مؤسس على أفكارنا، وهو مصنوع من أفكارنا. وإذا ما تحدث المرء أو عمل بفكر نقي فسيتبعه السعادة كما يتبعه الظل الذى لا يفارقه أبداً (٥)» .

فالذات هي المختلف مما تم للتفكير فيه بالفعل، وهي جماع للعادات الذهنية، وكل ما نحن عليه تابع معتمد في منشأه على ما قد مر من قبل. ومع هذا فإن هذا كله يمكن أن يتغير في لحظة. وذلك هو الافتراض الكبير الأساسي الذي يقوم وراء كل التعاليم البوذية. فليس هناك ما يملك أبدا من تغيير تيار تفكيرك إلا إختيارك الحر أنت نفسك .

ومع ذلك فمما زالت هناك عوائق كثيرة أمام تحقيق هذه الحرية المتضمنة في أولوية الذهن. فعلى الرغم من أن المرء حر حرية مطلقة في أن يتغير من أفكاره على أي نحو وفي أي وقت، فإن عادات التفكير السامانية تمارس تأثيرا كبيرا على الحاضر. وهي لا تقصد في الواقع أو تقال من حرية المرء ولكنها تعمى عليه وتجعلها مبهمه. فكلورا ما نعتقد على أن نفكر بطريقة أو أخرى حتى لا يخطر لنا أنه ليس هناك أدنى ضرورة لأن نفكر بهذا النحو. وبمعنى آخر فإننا مهما كنا على وعى بالطبيعة السامانية (التسلسل العلى) Samasric لوجودنا فإننا قد لا نصدق أو نؤمن بأن في قدرتنا أن نغيره بفكرنا. أي أننا قد لا نستطيع أن نؤمن بأولوية الذهن. ويبدو لذلك أنه لكي يستطيع المرء أن يفهم هذه الحقيقة الجوهرية فهما سليما فإن عليه أولا أن يمتد في نفسه الاحترام المناسب لسلطان الذهن. فإذا كان كل ما نحن عليه هو نتيجة لما قمنا به من تفكير، فليس من شك أن الاحترام للذهن يكون أمرا واجبا ومناسبا. فكما أنه قوى ذو سلطان فإنه أيضا خطر محفوف بالمخاطر.

وقد شبه البوذا في أحد المواضع الذهن بحيوان الفيل. فهذا الحيوان يمكن أن يهوج عابيا من الخوف ساحبا خلفه سيده الذي لا يستطيع أن يتحكم فيه، كما أنه قد يحدث أن يدفع به مدرب غير ملتهب إلى مستنقع من الوحل لا يستطيع أن يخرج نفسه منه. ولكن بالطبع فإن قوة الحيوان الكبيرة يمكن أن تدرب للتدريب الصحيح فيقوم بالضبط بكل ما يريد منه سيده .

ومن للعلامات المؤكدة لأن الذهن قد انطلق غير مقيد، وإنه يسحب سيده العاجز في مساراته الملتوية، أنه قد بدأ يسأل أسئلة ميتافيزيقية. وذلك بمعنى أنه قد مضى يحاول أن يكتشف طبيعة الأشياء وأن يعرف ما وراء الواقع المرئي. وهذا بالفعل ما حدث كثيرا لعدد من تلاميذ البوذا نفسه. فبينما هم يستمعون لخطابه فإنهم يصدمون مباشرة بما فيه من صدق حتى إذا بدأوا يتأملونه فيما بعد تبين لهم أن فيه عددا من المتناقضات .

فهم لا يستطيعون مثلا أن يتأكدوا أن البوذا يعلمهم أن الروح لا تموت لأنها بذلك ستبقى بعد فناء الجسم أو أن تعاليمه تعنى لنا قانونا تاما من كل وجه. وقد جاءه يوما أحد تلاميذه المقربين مدتهشا متحمجا ليسأله هل ه للواحد المبارك، أن يفصح عن سر إذا كان العالم خالدا أو محدود

مخلصي؟، وهل للقدوس سيوجد أم لا يوجد بعد الموت؟ وقال له من حيرته: انني سأعجز هذه الرياضية الجديدة وأعود إلى الحياة للذئب للرجل العادي .

وكانت الأجابة الأولى المباشرة للبوذا على هذا المطلب أن تذكر تلميذه أنه قد دعاه إلى هذه الحياة الروحية ليحتر على الإستتاره وليس لأن يجيب على مثل هذه الأسئلة. وإصرار الطالب على أن يطلب الاجابة على مثل هذه الأسئلة انما يعنى انه لم يفهم طبيعة الإستتار لأن الأجابات التي بنشدها لن تقره على أى نحو من هذا الهدف.

وبعد ذلك شبه البوذا هذا المريد للطلعة الفضولى برجل أصابه سهم قد تملخ تملخا ثقيلا بالسهم. وقد رفض الرجل الجريح أن يبتزع الطبيب للسهم من جسمه حتى يستطيع أن يعرف أسم الرجل الذى أصابه بالجرح. كما أنه أراد أن يعرف إن كان رامى القوس هذا طويل القامة أم قصيرها، وماهو لون بشرته، وهل هو من مواليد هذه المدينة أم غيرها. ولأنك أن كل هذه الأسئلة لا جدوى منها لصحة الرجل المريده، وكذلك بالمثل كل تلك الأسئلة الميتافيزيقية التى شغلت ذهن المريد.

وبعد أن قص للبوذا هذه الأمثله راح يشرح للطالب : إن الحياة الدينية لا تعتمد على الاعتقاد بأن العالم خالده . فأيا كانت الاجابة على مثل هذه الأسئلة : فسيظل هناك السيلاد والشيخوخة والموت، والأمسى والنواح، والشقاء والحزن واليأس وهى جميعا ما أقوم بوصف الدواء الذى يزيلها فى هذه الحياة الحاضرة،^(٦).

ويستطيع الذهن أيضا أن يعتمد عا بطرق لكفر ومقاومة وإن كانت لا تقل فاعلية فى تحطيم القوود التى تمسك به . فقد يجرف فى تلك المادة التى يسميها البوذويون «صناعة - أنا» (I-making) وصناعة - ماهولى (Mine - making)، فعلى الرغم أن للمرء ليس له أنا ولا ذات فإن المرء يجرف إلى الحمأة الذهنية لصناعة الأنا أو إلى ماهو أسوأ بمحاولة صياغة عالم يكون على نحو ما «عالم» «عالم - لى». وهذا التحذير من أن يطلق الذهن منصرفا فى هذا الاتجاه يعرضنا لأن نواجه بكامل دلالة ورقة للمعتقد البوذى فى الأنا إيمان anatta أو اللاتلاذ.

ويجب أن نتذكر هنا أن الهندوكية كانت تتخذ موقفا إيجابيا لافتراض الآتمان على أنه الذات التى لا يبعدها زمن ولا يربطها قيد والتى تعد الرأى خلف البصر والسامع خلف السمع. وهذا بالطبع هو «صناعة - الأنا» ، بأبلغ صورها. وعندما مضت بها الهندوكية إلى أقصى مداها الميتافيزيقى فانها أنصت إلى ما تقرره نصوص الأوبانيشادلت من أن الآتمان هو لكل. أما تعاليم البوذية فانها

توضح بشكل قاطع أننا إذا ما سلمنا بجدية الطبيعة السامسرية SamsuriC الواقع فطينا ألا نشهد واقعا خفف للعالم العابر بل علينا أن نطلب للواقع في هذا العالم العابر- وبالتالي فإن هذا يستبعد أية إمكانية للقول بذات متعالية في الآتمان. ولقد كان الهندوكيون يرون أن الخطر على التفكير هو في أن تقع الأفكار في « مصيدة » للعالم ولا تعود إلى الآتمان كما تعود الطيور إلى أعشائها.

أما بالنسبة للبوذية فليس هناك ما يسمطاد الأفكار أو يوقعها في الفخ كما أنه ليس هناك ما يمكن لها أن تعود إليه. فليس هناك إلا مجرد الأفكار- وليس هناك مفكر أو موضوعات يمكن لهذه الأفكار أن تحيل إليها أو أن ترتبط بها.

وهنا يمكن لنا القول أن عامل الموت بالنسبة للبوذيين قد أصبح واضحا : فالموت هو القوة التي تسبب أن يكون للواقع متخيلا. فما يكشفه الموت وما يمارسه البوذي في أول لقاء له مع المعاناة والموت هو أن للحياة والعالم أيضا ما نظن أنهما إياه. فهما أكاذيب وتلفيقات مصنوعة. والمتخيل هو شيء آخر غير الوجود. وحقا أن الوجود هو أيضا كاذب ولكنه كذب يخفي صدقا. فإذا كان العالم متروما فذلك لأنه يخفي كقناع ما هو حق حقا. وتظل بذلك إمكانية أن ننظر خلال القناع أو وراءه فيما هو حق. أما للمتخيل فليس هناك واقع مقابل له على أي نحو وليس هناك حق يمكن أن يكون مخفيا به. بل أنه لا يحكي حتى عن الواقع أو يشغل نفسه بما هو حق. بل هو يقدم نفسه ببساطه على أنه شيء تام كامل للتمام.

والاستجابة للحزن أمام هذه الصورة من الموت هي استجابة غاية في القوة. فهي توق ورغبة في العثور على ما هو واقعي أو حق وجود. وهي توق لبلوغ لتصل لا يكون له الحدود المطلقة للمتخيل أو بتعبير أصح لا يكون فيه الفراغ المطلق للمتخيل. وعندما نحزن على هذا النحو فإننا نسقط في عادة التفكير بأن هناك شيء يقابل الأفكار. ولكن ليس هناك ما يقابل الفكر. كما ليس هناك مفكر للتفكير. فالاعتقاد بأنني أفكر أفكارى ليس إلا مجرد فكرة أخرى هي : : انني أفكر أفكارى. ولكنني في الحقيقة لا أستطيع حتى أن أفكر في أفكارى : : كما لا يستطيع حد السيف أن يقطع نفسه أو أنملة الأصبع أن تمس نفسها وكذلك بالمثل فإن الفكرة لا تستطيع أن تفكر في نفسها، (٧).

ومن الواضح أنه كما كان للبوذا تصور غاية في القوة للموت فلا بد أن يكون لديه أيضا صورة غاية في القوة من الحزن. ولكن لا شك بالطبع أنه سيكون لديه حل لهذا الإشكال أكثر قوة

من الموت ومن الحزن، وهو حل سيقوم على أساس الحرية التي تبيهاها من قبل في المفهوم البوذي لأولية الذهن. فلنعد إذن للنظر في الطريق الذي يقترحه البوذيون للمضي بانفصال الموت إلى معنى أعلى ويكون في ذلك التقلب على الحزن الحاد المتضمن في السعي وراء الحق أو الوجود.

ولقد بدأنا القسم السابق من هذا الفصل بالسؤال كيف استطاع البوذيون أن يربطوا بين مذهبهم في القول بالعلية للجزئية مع القول بالحرية بدلا من العشوائية أو المصادفة التي نجدما في العلم الحديث. ويبدو من ناحية أن البوذيين عندما دفعوا إلى آخر مدى تصورهم للذهن على أنه معلول، ونفوا أن يكون الذهن شيئا محلقا على نحو ما فوق تيار التغيير يراقب عبوره دون أن يكون متأثرا به - فانهم بذلك يكونوا بمعنى ما قد ردوا الذهن إلى أنه عملية فيزيقية يطاح به فيها هنا وهناك بقوة ما أو أخرى ودون أن يكون له حول أو قوة. ومع ذلك فانهم من ناحية أخرى قد ارتفعوا بالعملية الفيزيكية إلى مرتبة الذهن حيث أنه لا فارق بين الأثنين وبذلك يكون للذهن كل تلقائية التفكير، وعلى وجه الخصوص هذا النوع من التفكير الذي ليس عن شيء أو من أحد. ولكن هذا الأسلام للتيار سواء كان حرا أم غير حر فإنه هو ما يجعلنا نعانى معنى عدم الاتصال الذي يدخله الموت إلى الحياة. وإذا كان الموت يكشف عن هذا النوع من الحرية فكيف لنا بصريه أن نجادل الموت؟

مادام الذهن هو هذا الحيوان الذي يستطيع أن يكسر قيوده فيصيبه الحزن وأن يجرى إلى العمأة الموحلة للواقع فإن أول المهام إذن لابد أن تكون إخضاعه لرياضة دقيقة صارمة، فكما نلاحظ، أن المطر سوف يتسرب إلى البيت إذا أسىه عمل سقفه القشى فكذلك سوف تدخل للعاطفة والانفعال إلى الذهن الذي لا يحسن التفكير (٨)، ولهذا يوصى البوذيون بالعزام التأمل السليم ويتروع من التنبه والوعى الدقيق.

ولقد وضع البوذيون أنواعا كثيرة من الأساليب الاستراتيجية لهذه الرياضة والتدريب والتي كانت تنسب للبوذا نفسه. وأحد هذ الأساليب المبكرة وللشهيرة هي أسلوب ما كان يسمى الإنكار المربع أو الدفى الرباعى Four fold denial. وكان هذا أسلوب في الاجابة على الأسئلة من النوع الميتافيزيقى وكان المقصود به أن يغير فجأة تنبه وعى السائل. ومثلا لذلك لجابة البوذا عن السؤال عن الخلود حيث يقول :

- للتدريس يكون بعد الموت،

- والتدريس لا يكون بعد الموت،

- والتقديس يكون ولا يكون بعد الموت،
- والتقديس لا هو يكون ولا هو لا يكون بعد الموت^(٩)

وقد تحدر هذا الأسلوب من النفي الرباعي فيما بعد إلى ما عرف باسم كوآن Koan وهو سؤال لا معنى له يوجهه الأستاذ إلى المريد في بوذية الزن (Zen Buddhism). والهدف هنا أيضا هو تكبيد المريدين وإيقاظهم إلى طبيعة الذهن وليس دفعهم للبحث وراء الاجابات. فالواجب اذن هو دوام التيقظ للذهن على أنه كذلك: وكان ذلك هو جوهر الرياضة والتدريب التأملى الذى كان مطلوبا لملح الذهن من أن يجرنا للمتل فى الطرق الروحية المسدودة. ومثل هذا التيقظ والوعى هو هدف هذا الدرس التالى الذى يقال أن البوذا اعطاه لاتباعه :

«وكيف يعيش اذن الراهب متأملا الذهن فى الذهن؟ انه يتفهم الذهن الذى يملكه المواطن والذهن الذى يخلو من ذلك وما أنه كذلك، والذهن الذى فيه الكراهية والذهن الذى ليس له ذلك والذهن الذى امتلأ بالاضطراب والذهن الذى خلا من ذلك على أنه كذلك. وهو يتفهم الذهن الهادئ للرابط الهائش والذهن المشتت على أنه كذلك. والذهن الذى هو فى حالة أخرى أو بلا أى حالة أخرى (حالة ذهنية) أعلى منه. والذهن القادر على التركيز والذهن الذى ليس هو كذلك. وهو يتفهم الذهن المتحرر أو الذهن غير المتحرر .. وهكذا يعيش الراهب متأملا الذهن فى الذهن^(١٠)».

وكما نرى فليس فى هذا تحليلا أو رغبة فى تبيان تركيب الذهن. وكل ما هناك هو درس ليتفهم الراهب أو يطلع على الذهن بما هو عليه. وفى هذا يستخدم البوذيون كلما تاتلانا Tathata أو كما هو ، Suchness. وهم يقصدون بذلك مجرد الحرس على رؤية الأشياء كما هى. وكان لهذا المصطلح من الأهمية فى البوذية حتى أن أحد الألقاب التى اطلقت على سيد هاراتا بعد تحقيقه الاستنارة هو لقب التاتاجاتا Tathagata والذي يمكن أن يترجم على النحو التالى : هو الذى كما هو* وقد نستطيع أن ندرك بعمق أكثر قوة هذا المفهوم أو النصور إذا ما قارناه بالهندوكية التى يطلق عليه أحيانا ديانة ، ذاك (Thatness) بدلا من ، الذى كما هو ، البوذية. فعندما يطلق الهندوكيون الصيغة الشهيرة Tat Tvam ast ، «ذاك هو انت ، That art thou» ، فإن المقصود بها ذاك الذى هو من نفس ماهية الواقع المتعالى للآتمان / براهمان. ، «ذاك ، تشير إذن إلى هذا ، الوجود . أما الذى هو كما هو Suchness فتشير إلى النحو الذى عليه هذا الكائن فى هذه اللحظة من وجوده

* قد يتكرر هذا بالمصطلح للصوفى اليهودى أو اليهودى يهود .

السامسرى (أى فى سلسلة العلل) . وعندما يتأمل الناسك الراهب : الذهن فى الذهن، فليس ذلك ليصنع به شيئا أو ليصنع له شيئا ، ولا لكى يدرجه على حاله ما أو أخرى، ولا حتى ليرسل به إلى مستويات أعمق. إنما هو يتأمله ليكون مقيظا وأعيا بالذهن من حيث هو ذهن مهما كان وضعه وهذا بعبارة أخرى يعنى إسقاط أى دلالة جوهرية أو مضمون للذهن. وإن يطلق على البوذا أنه نانا جانا فهذا يعنى الاعتراف بأنه قد خلس من كل صفات جوهرية للوجود وأنه قد لجح فى أن يكون ببساطة كما هو فقط .

ولكن يقوم مع هذا السؤال لماذا كان بلوغ هذه المرتبة فى أن يكون كما هو، لها أثر تحرير الذهن من حزنه الروحي ؟ عندما يقيم الذهن يتأمل الذهن كما هو فإنه لا يمثل حينئذ أية مقاومة لحركته. ونذكر أننا قلنا أن الحزن قد يدفع الذهن فى حركة متدفعه ناتجة لأن يقفز من عجلة التغير الدائم الذى لا يقطع ليمسك بشئ ثابت غير متحرك. وهذا الاندفاع اليائس هو ما يبحث على المعاناة ويولدها . وهذا ما يسميه البوذيون الارتباط أو للتحلق. فهذا التحلق يؤدي على نحو ضرورى إلى المعاناة حيث أنه لا شئ يثنى عن التغير وأن يفكر المرء فى أن هناك شيئا يخلص من ذلك أو أن المرء هو نفسه ذاتا يوقع المرء فى تناقض عميق مع وجوده السامسرى (التناقص على سلسلة العلل) نفسه . وعلى هذا فعلى المرء أن لا يطلب نفسه اللزول من على عجلة للتغير ولا أن يشد مؤكدا أن يجد طريقة لوقف العجلة حيث أن الخلاص الحقيقي من الألم لا يثنى إلا عندما يتحرك المرء بكامل حريته مع حركة العجلة .

وهكذا نعود إذن إلى نقطة قد سبق أن عالجتها من قبل ونعنى بها أن الاختيار الذى يختاره المستشير فيما يتعلق بالتحلق والارتباط، أو عدم التحلق وعدم الارتباط، يجب أن يكون هو عدم الاختيار على الإطلاق . فعلى المرء بكامل حريته أن يختار ألا يقاوم تيار التغير وهذا يعنى أن يختار حرا أن لا يكون حرا .

ويقول آخر فإن أسمى أعمال الذهن هى أن يستبعد الذهن . ولهذا فإن البوذيون فى اعتقادهم بأولية الذهن يستطعمون محاولة تحقيق التعلل الذى هو بالكامل بدون ذهن على الإطلاق. وهذا هو التعلل الذى لا يختار فيه المرء شيئا ولا أن يكون الواحد الذى يقوم بالاختيار. والأثر الكبير لهذا هو أن يتغلب المرء على نحو مطلق على إتفصالية للحياة، أى على تجربة الحزن الحاد بأن يصير على نحر مطلق منفصلا تماما .

وفى هذا تحقيق الحالة التى يسميها البوذيون نرفانا Nirvana.

وكلمة نرفانا فى السنسكريتية تعنى شيئا أقرب إلى الأنطفاء بالمعنى الذى يطلق فيه المرء أو يخمد شعلة اللهب. فهى تعنى إيقاف كل سعى ونضال والرياضة التى يبلغ بها المرء هذا الحد. ومهما كانت رغبة المرء فى بلوغ هذه الحال ومهما كان كفاحه للوصول إليها فإن الحالة نفسها خالية تماما من كل رغبة وكل صورة من صور الكفاح أو المجاهدة. ويجب علينا أن نذكر من نقاش سابق أن البوذيون لا يحاولون بلوغ المعدم (عدم الوجود non being). فلوست رغبهم أن يبلغوا بالوجود إلى نهايته بل أن يصلوا إلى نهاية أو انتهاء الرغبة. وعلى هذا فالفهم الصحيح للنرفانا أنها ليست حالة من الوجود بل أنها حالة من الفعل وإن كان ذلك بمعنى عدم فعل أى شيء ولا أن يكون المرء أحدا على الإطلاق.

وبهذا المعنى الخاص للفعل يمكننا أن نصف الاستجابة الخاصة للبوذية للموت على أنها صيرورة. وعلى هذا فإن مصطلح الصيرورة فى هذه الدراسة سيمضى للقلب على الذهن بالذهن والنتائج التى تترتب على هذا من الدوران بحرية مع عجلة التغير التى لا تتوقف.

ولقد أصبحت كلمة نرفانا كلمة مألوفة معادة ولكننا إذا فهمناها بمعناها المتناقض من حيث أنها فعل لا موضوع له ولا فاعل فإن هذا قد يخطأ بسهولة إلى الارتباك والعمى أمامها. فما معنى أن نتكلم عن الحرية حيث ليس هناك من يكون حرا؟ وكيف للآتاشان أو لآ ذات أن تكون حرة دون أن تكون ذاتا، ثم ما معنى أن نتكلم عن الحرية عندما لا يكون هناك ما يختار؟

ونبقى إذن أمام سؤالين أولهما ما معنى كل هذا؟ والثانى كيف يمكن لأحد أن يعيش فعليا وفقا لهذه الحدود والمعتقدات؟ وبمعنى آخر كيف يفهم هذا وكيف تعمل بمقتضاه؟ ولحسن الحظ فإن البوذيون لا يبلغون بنا حتى أبواب النرفانا ويدركونا هناك فمزال لديهم الكثير ليقدّموه للفهم والعمل. فهم لا يملكون أن الحزن قد أنهى بل على العكس لا يتوقفون أبدا عن إبراز سلطان وقوة الحزن الذى يبلغ حد اللكل نتيجة للخلط والارتباط. وسنحاول بعد ذلك أن نتعقب فقط طريقا واحدا من طرق الفهم التى تعرضها البوذية وهو فلسفة ما يسمى مادهايا ميكا MADHYA MIKA وأحد مذاهبها التطبيقية الشهيرة وهو ما يسميه الصينيون CH'AN شأن وما يسميه اليابانيون Zen.

والمصدر الرئيس لفلسفة مادهايا ميكا (أو الطريق الوسط) هو فكر الفيلسوف ناجارجونا Nagarjuna وهو فيلسوف يعتقد أنه عاش فى القرن الثانى الميلادى. وقد ساء نارجارجونا أن المفكرين الهندوكيين كانوا يفتشون المفكرين البوذيين متفوقين عليهم بمهاراتهم الفلسفية العالية.

وكان الهنودكيون الذين أسمينا تراثهم الديني دين الوجود كانوا ينظرون إلى البوذية على أنها دين للعدم.

وكان ناجارجونا يعتقد أن هذا أمر زائف ولكن البوذيين لم يكن لديهم من التقدرات التصورية ما يمكنهم من تصحيح هذا الفهم السيء .

وقد تبنت عبقرية ناجارجونا في قدرته على وضع فلسفة للصيرورة كانت مثالاً لطريقاً وسلاً بين الوجود وعدم الوجود.

وكان التصور الرئيسى في هذه الفلسفة هو ما يسمى سونياتا Sunyata أى للخواء أو للفراغ. ونستطيع أن نحصل على فكرة مبدئية عما كان يعنيه ناجارجونا بمصطلح سونياتا إذا نظرنا في طريقته في الاحتجاج بأن تصور للعالمية الذى هو تصور أساسى فى الفكر البوذى هو فى الواقع تصور فارغ تماماً. وهو يعترف بأهمية العلية بالجملة الافتتاحية فى كتابه الرئيسى : : أساسيات الطريق الأوسط ، وذلك بالملاحظة التالية :

« ليس فى الأشياء الموجودة ما نجده ينشأ من نفسها، أو من شيء آخر، أو من كلا الأمرين أو من لاهله على الإطلاق» .

وتبدو العبارة الأولى فى هذه الجملة الافتتاحية وكأنها التجدير للمعتقد المقتن لنظرية النشوء التابع ولكن عندما يستمر ليقرر فى عبارته أن الأشياء الموجودة لا تنشأ من شيء آخر بل وأنه ليس هناك علة على الإطلاق فإننا ننقل بهذا إلى طريقة أخرى من التفكير تماماً. ويمكن أن ندبين طريقة هذا التفكير بشكل أكمل فى الححيح الخمس الأخيرة التى يختتم بها نفس الفصل:

١٠- إذا كانت الأشياء الموجودة والتى ليس لها وجود ذاتى هى غير واقعية فليس من الممكن إذن أن نقول : : إن هذا الشيء يصير بناء على وجود هذا الشيء الآخر،

١١- وإذا كان الناتج لا يقوم فى الحال الشرطية مفردة أو مجتمعة فكيف إذن لما لا يقوم فى العلة الشرطية أن ينتج عن علة شرطية ؟

١٢- وعلى هذا فما هو غير واقعى Non real قد ينتج عن هذه العلة الشرطية. فلم لا يصدر الناتج أيضاً من لا علة ؟

١٣- ومن ناحية إذن فالناتج يتكون من علة الشرطية، ومن ناحية أخرى فإن العلة لا تتكون من نفسها. فكيف إذن لناتج عن العلة الشرطية التى لا تتكون من نفسها أن يكون متكوناً من هذه العلة ؟

١٤- وعلى هذا فهذا الناتج لا يتكون في هذه الحال. ومع ذلك فقد سلمنا بأن الناتج لا يتكون من لا - عسل (non - causes). فكيف يكون هناك علة شرعية أو لا عله حينما لا يكون هناك ناتج منتج؟

وقد نستطيع أن نعيد صياغة حججنا جارجونا على نحو مختصر بأن نقول ان يرى أنه إذا كان للشيء أن يكون واقعا. فلا بد أن يكون عله نفسه (self-caused). ولكن ليس هناك في حال الصيرورة ما يمكن أن يكون علة نفسه إذ أنه ان يمكن أن يصير ماهر ولا فيسكون قد أصبح بالفعل ماهر. فمادام في حال الصيرورة فلا بد أن يكون معلولا ولكن السؤال هو لأي شيء؟ وهو لا يمكن أن يكون معلولا بشيء واقعي لأن ماهر واقعي هو فقط علة نفسه. ولا يمكن أن يكون معلولا بشيء هو نفسه في حالة الصيرورة لأن ذلك يعنى أن يكون معلولا بما هو غير واقعي. والنتيجة إذن أن: كل ماهر موجود في حال الصيرورة لا يمكن أن يكون معلولا ولا يمكن أن يكون علة لشيء آخر. فهو إذن غير مرتبط علما بأى شيء آخر.

ويقدم نارجارجونا نظرية مماثلة فيما يتعلق بالزمن. فهو يفتح للفصل التاسع عشر من كتابه «أساسيات» بالمقدمات التالية :

١- إذا كان الحاضر والمستقبل يوجدان مفترضان الماضي فإن الحاضر والمستقبل يوجدان إذن في الماضي.

٢- وإذا كان الحاضر والماضي لا يوجدان في الماضي فكيف يمكن إذن للحاضر والمستقبل أن يفترضا الماضي؟

٣- بدون افتراض الماضي لا يمكن إثبات وجود الحاضر والمستقبل. وعلى ذلك لا يوجد لا للزمن الحاضر ولا للزمن للمستقبل (١٢)».

والواقع ان حركة فكرنا جارجونا أبسط في الحقيقة مما تبدو. فهو يلعب بحقيقة أنه لا يمكن أن يكون هناك ماضى إلا من حيث أن هناك حاضر ومستقبل. فكيف يكون الشيء ماضيا فهو إذن ليس بحاضر ولكنه ماضى من حيث علاقته بالحاضر. وعلى ذلك فإنه لا يمكن أن يكون هناك حاضر إلا لأن هناك أشياء لم تعد بعد حاضرة. والحاضر إذن منشأ في الماضي.

ولكن كيف يمكن للحاضر أن يأتي من الماضي إذا كان الماضي ليس حاضرا؟ وبالمثل فكيف يمكن للحاضر أن ينتقل إلى المستقبل وأن يظل مع ذلك حاضرا؟ أن الانقسام الثلاثة للزمن يعتمد كل منها على الآخر ليكونوا ماهم عليه ولكن مادام لا يمكن لأى منها أن يكون أى من الآخرين فإنها لا

يمكن إذن أن تكون مرتبطة على الإطلاق. والنتيجة إذن هي: لا يمكن لشيء موجود في حال الزمن أن يكون لا قبل ولا بعد شيء آخر. فهو إذن غير مرتبط زمنيا بكل شيء آخر.

ولكن الأمر البالغ الأهمية في فهم فلسفة نارجارجونا في المادهايميكيا Mādhyamika أنه لم يحدث في أي من هذه الفقرات أن رفض رفضا مباشرا وجود العلية أو للزمن بل ولا حتى الأشياء. ولكنه قد حرص على نحو منهجي منظم أن يستبعد كل إمكانية أن يكون أي شيء مرتبط على نحو جلي معقول بأي شيء آخر. وقد تم التأكيد هنا على معنى ' جلي ومعقول، وذلك فإننا عندما نفهم حقا الأشياء على نحو ما هي عليه فلا بد لنا أن نتبصر أيضا بأن الأشياء ليس بينها وبين بعضها الآخر أي ارتباطات، ومنعزل أن الأشياء تدخل إلى الوجود وتخرج منه دون أي جبر أو اضطراب وبدون ترتيب ضروري. ويتربط على هذا نتيجة عقلية غاية في اللوعة. فإذا كان للسبيل الوحيد للتفكير في العالم هو ملاحظة الترابط بين أجزائه المختلفة المتعددة فإن استبعاد هذا الترابط يعنى لنا لا نستطيع أن نفكر في الأشياء على الإطلاق. فليس هناك بالمعنى الحرفي شيئا يمكن أن نفكر فيه. ويرد عن الوبذا في إحدى مواضعه Sutra * المبكرة أنه قال :

فيما يرى لا يمكن أن يكون هناك فقط إلا ما يرى، وفيما يسمع إلا ما يسمع وفيما يحس به إلا ما يحس فقط، وفيما يفكر فيه إلا للفكر فقط (٣).

والذي يقدمه لنا نارجارجونا إذن هو مجرد تدريب ورياضة عقلية تهدف القدرة العقلية على أن تسقط كل الارتباطات بين الأشياء سواء كانت زمانية أو عليه أو مكانية أو عاطفية أو تخيلية وغير ذلك - حتى نستطيع فقط أن نرى الموضوع مستقلا عن كل علاقاته. ويقوم السؤال هنا بالطبع إذا كان من الممكن حقيقة أن نتبصر بالكيانات وهي غير مرتبطة بأي شيء آخر على الإطلاق.

فالأمر هنا جوهريا لا يمكن لنا أن نميز أي موضوع دون أن نستخدم أوصافا تعنى ارتباطه بموضوعات أخرى. فإذا رأينا شيئا على أنه ثقيل أو مستدير أو سريع أو متعدد الألوان قلنا ننظر إليه بشكل مطلق في حدود صفاته النسبية أو المنسوبة لأن كل هذه الصفات هي صفات إضافة أو علاقة Relational. فالشيء يكون ثقيلًا فقط بالامتناع إلى شيء أقل ثقلا وكذلك الأمر مع بقية الصفات.

* السوترا في السنسكريتية تعنى في الهندوكية مجموعة من الحكم المرتبطة بالسلوك في الحياة. رعى معاهما في البرهنية وبلغة بالي Pali تعنى إحدى المراسم التي كان يلتقيها البوذيا. (المترجم).

فكيف يمكن إذن أن ننظر في موضوع دون أن نحدد أى وجه من وجوهه التى تعبّر اضافية أو متسوية ؟

فكيف نستطيع أن ننظر حتى إلى شجرة بודהا الشهيرة دون أن نرى أنها خضراء أو كبيرة فى الحجم أو أن الضوء يخللها بأشعته الذهبية، وكيف نستطيع أن نغفل حقيقة أنها الشجرة التى بلغ تحتها البرذا خلاصه .

فما هى الشجرة إن لم يكن لها لون وحجم وتاريخ وشكل بل ولا حتى مساهم محسوسه بينها وبين المشاهد ؟ أما أجابة ناجارجوتا المقررة على هذه الأسئلة أن هذا لا يعنى أن شجرة بודהا غير موجوده بل يعنى فقط أنها سونيا Sunya أو خواء بشكل مطلق .

وهكذا لا يجب أن نعتبر سونيا Sunyata مصطلحا ميتافيزيقيا ، أى أنها ليست وصفا للعالم بل للطريقة التى يجب أن نفهم بها العالم من قبل الوصى المطهر . فالشيء ليس خواء أو فارغا بالنسبة لشيء آخر بل هو خواء وفراغ لأنه ليس مرتبطا بشيء آخر . ولا يجوز لنا أن نتصور أن ناجارجوتا يقوم هنا بمجرد حيلة عقلية . فهو لا يقصد أن يقول أنك إذا أغلقت أو أغصمت بصر عقلك فإذنك تستطيع أن ترى الشيء بدون لونه حتى ولو كنت تعرف أنه ذو لون فى الحقيقة . ولكنه يقصد فى الحقيقة أن يدفع بنا بكل جدية أن نقرر معه أن الذهن إذا استدار حقا فإن العلاقات بين الأشياء ستسقط وستظهر الكيانات فى فراغها أو خوالها الأصلى . وتلك هى الطريقة التى يعمل بها العقل عندما لا ترين عليه سحب الجهالة . وهذا يعادل تماما أن نقول أن العلاقات التى نحسها أو ندركها ليست قائمة على الأطلاق ولكنها من اختلافات الذهن الذى مازال فى شرك الجهل وإنه لذلك مازال يقارم دلالة السامسرا Samsara بأن يحاول أن يجد مكانا مطلقا خارج نفسه يمكن له منه أن يرى نفسه فى علاقاته الشاملة .

وإذا كانت العلاقات غير قائمة بل مخترعة فإن الذات إذن تعيش فى عالم متخيل بل وإنها هى أيضا متخيلة حيث أنها ستكون هينلد مرتبطه بعالم ما .

ولقد لاحظنا من قبل فى دراستنا للهندوكية أن حكماء الأريانيشادات كانوا ينظرون للعالم على أنه متروم وعلى العكس من ذلك فإن الأرهانت Arhant البوذى كان يرى العالم متخفلا . ولم تكن الهندوكية تنكر وجود الواقع ولكنها تؤكد فقط أن الذهن الجاهل لا يراها على نحو مامى عليه . أما البوذية فإنها بكل تأكيد تنفى أى واقع وراء الظاهر وتعالج أن نقيم الحجة على أن مائرا ليس هناك على الأطلاق . وهذا يتضمن بالطبع الذات . ويقضى هذا إلى حل لمشكلة الموت كما سبق أن

أوضحنا حيث يتم التغلب على ما يهدد به الموت من انفصال عن طريق أن يصير المرء منفصلاً على نحو مطلق، وتقوم قوة فلسفة ناجارجوناً في أنها تكشف أن يصير المرء منفصلاً لا يعني أن يصير غير موجود، بل أن يعني أن يصبح خواماً فارغاً، والأشياء تصبح فارغة خواء عندما يتم النظر إليها مستقلة بدون علاقاتها، وليست مساهمة ناجارجوناً الكبيرة للبوذية في أنه قد قدم إعادة تكهيت عقلية للاتصال الأول بل في أنه قدّم منهاجاً عقلياً للتأكيد الانفصالية، وهكذا نجد لدى ناجارجوناً دعماً فلسفياً فائق الدقة والرفاهة لأعمق الحدوس الروحية البوذية.

وكان لهذا الحل لمشكلة الموت تأثير حاسم على طريقة مقارنة ظاهرة الموت في الحياة العملية، فالقول بأن الحياة والموت متحولان لا يترتب عليه استبعاد أى منهما وهو ما كان واحداً من أهداف الهندوكية. بل كان الأمر على العكس من ذلك في البوذية، فإن صدمة اللقاء مع الموت يمكن أن تجلب للمرء مراجعة لفهمه لإنفصالية الحياة تؤدي به إلى الخلاص، ولابد أن ننذكر أن معاناة الشيخوخة والموت، هو الأمر الذي قاد البوذا إلى الاستنارة، وأكثر الأمثلة البارزة على استخدام الموت لتعليم المريد طبيعة الأشياء هو تطلب أن يمارس المريد التأمل في الدور لمدد طويلة في حضور جثث قد بلغت مراحل مختلفة من الفساد، وهناك مثال آخر لمحاولة تحقيق هذا الهدف في الأمثلة الشهيرة التي قدمها البوذا للمرأة التي مات أبها الطفل، فقد بلغ من حزن المرأة على وحدها أنها اعتقدت أنها قد تستطيع أن تجد دواء يشفي أبها من بلواه ومرصه وأن يمده للحياة. وعندما عجزت عن أن تجد مثل هذا الدواء في أى مكان آخر ذهبت للبوذا، وقد وجهها هو أن تتجول في المدينة لتجمع حبات الخردل، وكان عليها أن تذهب إلى كل بيت لتسأل هل حدث في هذا البيت موت حديث فإذا لم يكن ذلك قد حدث فإن عليها أن تسأل أن يعطوها حبه خردل، وبعد أن بحثت في كل المدينة عادت للبوذا لتبلغه أنها لم تجد بيتاً واحداً في المدينة لم يحدث فيه موت عن قريب وأنها علاوة على ذلك قد تخلصت من جثة طفلها المتخشب بعد أن تأكد لها أن ليس هناك دواء للموت، وفاجأها البوذا بأن أقر لها بأنها قد تحقق لها نصيح روى قد حررها لأنها قد عرفت أنه مهما كان ارتباط المرء عاطفياً وعميقاً بما في هذا العالم من أشخاص فإن الموت مع ذلك سيأتى ويذهب بهذا الشخص كما « يذهب السيل بقرية نالمة»^(١٤).

وهذه الحكمة التي حصلها الأم للكلى وهذا الفهم لطبيعة الأشياء الذي يطلقه صغار الزهّبان وهم بذاًملون في الدوير الجثث التي اعترها الفناء هو ما يعرف في البوذية الكلاسيكية باسم براجنا Prajñā، وليست براجنا مجرد زيادة في معرفة أن الموت لا مهرب منه، كما أنها ليست نتيجة للصدمة أو للتجربة المؤلمة ولكنها الطريق الذي نعرف فيه الخاصية السامسرية Samsaric للأشياء

(تسلسلها العلى) حتى يصور المرء هو تفكيره نفسه. وقد أشرنا فى مناقشتنا لأولية الذهن إلى أننا نتيجة لكل ما نفكر فيه. والبراجنا هى إذن التحول الذى يحدث فىنا عندما نتخلص من قيود كل محارلاتنا العقلية لأن نجد الذات الدائم فى وسط ما هو متحول عابر. فهى هذا الدور من الحكمة الذى نحصله عندما نتوقف عن محاولة الدزول عن عجلة السامسرا وأن نكتفى بأن ندور معها. ويعبر عن ذلك الباحث الكبير للبوذية فردريك ج سترنج Frederick J. Strong وذلك فى دراسة له عن ناجارجونا قائلا إن الحكمة فى فلسفة المادهياميكا ليست هى النظرة الأخيرة المطلقة ولا هى تقرير وتعريف بالوجود المطلق. ولكن هذه الحكمة كانت هى التدريب على التقضاء وإزالة التشبث وعلى محاولة الامساك والسعى وراء مطلقات يطمح فيها المرء سواء فى عالم الظواهر أو فى عالم الأفكار (١٥).

وفى ضوء فلسفة المادهياميكا نستطيع أن نذهب أن توصل البوذيين إلى تصور الدرفانا التى هى الهدف الأسمى لكل مسمى والحال التى يبلغها المرء عندما يحصل على البراجنا والتى هى عين السامسرا نفسها.

فالدرفانا هى حالة الصبرورة للخالصة حيث تتعاقب الأشياء وإحدا بعد الآخر بلا أدنى ضرورة عليه وبالتالى دون أى علاقة لأى كيان آخر فهى إذن حال الفراغ أو الخواء الكامل. والدرفانا هى ليست إذن مثل المادهمى Samadhi الهندوكية أو الحال التى لا يحدث فيها شيء، فالدرفانا هى حال من الفعل يتلاشى فيها كل وجود وتصبح فعلا بلا فاعل ولا موضوع. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن البوذيين قد واجهوا مشكلتين: أولهما العمل على تطوير منهج لتوجيه حدوسهم الروحية الجذرية إلى الفهم والثانية تبيان طريقة للعمل استجابة لهذا الفهم. وإذا كانت فلسفة المادهياميكا بمذهبها فى الصوفياتا هى محاولة بوذية كبرى للتعبير عن فلسفتها فإن الجهد المقابل لوضع هذه الفلسفة موضع التطبيق هو منهج الZen. وسدحاول أن نضع منهج الZen البوذية فى سياق التاريخى وأن نبين أسلوبه المبتكر الفعال فى معالجة ما أسميناه فى هذه الدراسة بمشكلة الحزن.

يعرف الراهب الأسطورى الذى ينسب إليه حمل البوذية شمالا إلى الصين فى الجزء الأخير من القرن الخامس الميلادى بلقب خاص يقصد به التكريم والشريف هو لقب البوذى دهارما Bodidharma. وتبين للتقصص التى تروى عن هذه الشخصية المهمة التى كانت موضع خشية وتوقير حيوية الممارسات الدينية التى ألهمتها فلسفة ناجارجونا. ويقال أنه ظل طوال تسع سنوات متصلة يتأمل فى معبد فى الجبال الصينية وظل هو خلال هذه السنوات جالسا أمام حائط عارى

ليس عليه شيء. وكان جالسا في جلسة اللوتس دون أن يغيرها حتى سقطت ساقية من جراء ذلك. وحدث له في إحدى المرات أن أشد هياجه بسبب عجزه عن مقاومة النوم خلال تأملاته الطويلة فقام بقم رموش أصفاهه وألقى بها على الأرض حيث نبتت منها مباشرة أشجار الشاي. ومنذ ذلك الحين والشاي يستخدمه الراهبان في كل مكان لمقاومة النوم. وقد حاول الراهب الشاب الذي سيخلفه فيما بعد أن يقترب منه بكل حماس طالبا منه أن يعلمه ولكن البوذي دارما تجاهله تماما ولم يلحظ وجوده وكل منارصاته الثانية. وفي مرة من المرات، وبعد أن كان المريد منتظرا ساعات طويلة في الثلج المتراكم قام الراهب من رأسه بهتر ذراعه وقدمه إلى البوذي دارما كمحاولة لاثبات حرصه وجديته على أن يكلمه. وأخيرا سأله البوذي دارما، ما الذي يريد الراهب الشاب أن يسأل عنه :

« فقال هوي - كور Hui - Ko : لست في سلام مع ذهني. وأرجو منك أن تصلح ذهني ..
فأجابه البوذي دارما : مات ذهنك هذا أسامي وأنا أصلحه معك.
فقال هوي - كو : ولكنني عندما أبحث عن ذهني فأنتني لا أستطيع أن أجده.
فأجاب البوذي دارما محتدا .. تكبه إذن .. ها قد صالحتك مع ذهنك (١٦) .

ويقلنا هذا إلى الحديث عن واحد من أكبر معلمي الشان* الصينية وهو Hui-neng هوي نينج الذي عرف بأنه البطريرك السادس في سلسلة البطاركة الذين جاءوا بعد البوذي دارما مباشرة. وكان هو نتج فتى أميا تفق له أن سمع أحدهم ينشد سوترا قاطع الألماس Diamond Cutter Sutra وهي من أشهر الوثائق الروحية الصينية. ولقد تأثر الصبي بما سمع من كلمات حتى أنه عزم على أن يسلك حياة الراهب. وعندما جاء إلى الدير عرف البطريرك الخامس مباشرة أن الصبي موهوب روحيا ولكنه كان غاية في الأمية أو عدم المعرفة فلم يسمح له للبطريرك أن يختلط ببقية الراهبان وجعله بدلا من ذلك في مطبخ الدير. وبعد مدة قصيرة أعلن البطريرك الخامس أنه أصبح مستعدا أن يخلع عباءة الرئاسة للدير لخليفة له. وقال إن وريثه سيختار على أساس قطعة من الشس طلب من

* مصطلح شان الذي يقابل المصطلح زن في اليابانية كان الترجمة الصينية للكلمة السنسكريتية دهيانا Dhyana أو التركيز الذي هو من ألى مراحل اليوجا. وكانت رياضة الدهيانا تتطلب أن يركز المرء انتباهه دون أي انقطاع أو إشغال على موضوع واحد سواء كان خارجيا أو داخليا. فإذا استطاع المرء أن يستبعد كل حس بأية علاقات أو ارتباطات للموضوع فإنه لن يكون حينئذ موضوعا بما هو كذلك .
يستخدمني التفرقة بين المشاهد المراقب وبين ما يشاهده .

كل من الزمبان أن يتقدموا له. فتقدم أحدهم وكان معظمهم يرونه أحقهم بهذا الشرف وعلق الأبيات التالية:

١ البذن هو شجرة البودهي
والذهن مثل مرآة لامعة ولها حامل
وفي كل وقت عليك أن تتأهب على مسحها
ولا تدرك عليها ذرة واحدة من تراب

واستمع الأمي هوي ننج هو إلى الأبيات وهي نقرأ فألف مباشرة أبياته هو الخاصة رسأل أحدهم أن يكتبها له:

ليس للبودهي حقا شجرة
ولا المرأة اللامعة لها حامل
وطبيعة البودها هي أبدا نقية
(أو : لا شيء يوجد حقا)
فأين يكون هناك مكان للتراب؟ (١٧).

وعرف البطريرك الخامس مباشرة أن المؤلف المجهول لهذه الأشعار الأخيرة هو الذي يستحق الخلافة حقا كما عرف أيضا من الذي وضعها. فاستدعى هونج إلى غرفته في منتصف الليل ونقل العبادة إليه ولكنه أوصاه ملحا أن يسارع بالهرب مباشرة حتى ينجو من رد فعل الغيرة منه لدى بقية الزمبان. ومع مرور الوقت شاع أمر هوي ننج على أنه البطريرك السادس رغم محاولة منافسه المرفوض المطالبة بهذا للعق، واستطاع أن ينشأ مدرسة استمرت مدة أجيال متعاقبة. ومع ذلك فأننا نستطيع أن نتبين أن هوي ننج كان الأقرب إلى التراث الذي بدأ بفلسفة المادها ميكا التي وضعها ناجارجوننا واستمر من خلال ه البودهي دارما ، Bodhidharma . فنجد اشعاره على فهم أعمق لطبيعة الخواء أو الفراغ كما أن أميته التي أصبح لها أهمية كبيرة فيما تلاه من تراث بوذي لأنها قد أثبتت أنه لا حاجة لأن يكون للمرء عالما أو عارفا بشؤون الدنيا ليبلغ الرفانا الكاملة. وظلت هذه البراءة الخالصة المقرنة بالحدس السريع المفاجيء من أهم الخصائص التي تميز مذهب الزن. فما قد رآه هونج Hui-neng وما حاول أن يلقنه للآخرين بكل فاعلية ونجاح هو هذا الذي قال عنه الباحث د. ت سوزوكي الرؤية المباشرة في طبيعة الذات حيث يقول : « ان الذهن أو طبيعة الذات يجب أن تدرك في وسط عملها وتأييدها لوظيفتها. وعلى ذلك فإن موضوع الدهيانا Dhyana

(أو الشآن chuan) ليس هو إيقاف طبيعة الذات بل أن يجعلنا (أى التركيز) نغفل ونغوص فى التيار وأن نمسك بها فى القفل نفسه(١٨).

وكان لتعاليم هو ننج للتأثير الحاسم فى الراهبين اليابانيين الكيريين وهما إيساى (Isai ١١٤١ - ١٢١٤) ودوجين (Dogen ١٢٠٠ - ١٢٥٤) وقد قدما إلى الصين مع فارق سنوات قليلة بين مجيء كل منهما كى يحاولا فهم البوذية فى مكان قريب من نشأتها. وعلى الرغم أن معلمى البوذية قد وصلوا إلى اليابان قبل ذلك بقرون وعلى الرغم أن مذهب زن كان معروفا وكان يدرس كمنهج روحى إلا أن كلا من إيساى ودوجين لم يفتحا بما تعلماه. وقد نشأت مدرستان فى الزن بعد ذلك حول الأفكار والحدوس التى جلباها من الصين.

وعلى الرغم من وجود العديد من الفروق الهامة بين هاتين المدرستين اللتين عرفنا باسم رينزاي Rinzai وسوتو Soto إلا أننا سنكتفى فى هذه النظرة الموجزة إلى مذهب زن أن نركز حديثنا على ما كان بينهما من اتفاق جوهرى.

لقد عرفنا أن هوى ننج قد بلغ الأستارة فى لحظة واحدة وهو أسمى صغبر وحدث له هذا بالمصادفة تقريبا ولكننا مع ذلك نعرف أنه من المقرر أن تكرر مثل هذا الأنجاز هو أمر نادر غاية الندرة. فقد كان لا بد لكل الآخرين جميعا أن يقضوا سنوات فى التدريب والرياضة. والعصر الأساسى فى التدريب على الزن هو ما يعرف باسم زازن Zazen وهو إسم يتكون من كلمتين الأولى Zai بمعنى الجلوس وزن Zen أى التركيز. وتعنى زازن إذن بمعناها الضيق التركيز أثناء الجلوس على الرغم من أن هناك صورا من الزازن المتحرك الذى قد يشمل على حركات مقننة مفروضة أو على غناء وانشاد بل وعلى القيام بالأعمال الروتينية العادية. ومع ذلك فإن كل اساتذة الزن الكبار يؤكدون على أهمية تعلم طريقة الجلوس الصحيحة وقد انتقلت الماقيين إلى الأمام وفتحت العيلين مع اللطاف إلى الأسفل قليلا أما الذراعان فيكونا مستكثان على الوركين وتوضع اليدين الواحد مهما فى الأخرى بضغظ خفيف وكأنهما كوربين. ويعتبر انتصاب العمود الفقري أمر ضرورى ضرورية مطلقة حيث أن هذا يمكن أن يجعل تداخل الذهن والبدن يتم بلا عناء.

فإذا ما أخذ المرء الوضع السليم يبدأ للتركيز عادة بمجرد العد البسيط لأنفاس. حتى إذا بلغ المرء للحد الذى يستمر فيه العد من تلقاء ذاته حمل المرء الذهن على التركيز فى التنفس حتى يتم التوافق بين وقع التنفس والتفكير. ومن المهم حتى هذه المرحلة أن يكون للذهن فى تركيزه موضوعا. ويتم للذهن بهذا التخلّى عن السيطرة على نفسه ليصبح عملية لا ذهنية تماما. وفى بعض الأحوال يتبع السوهويون من المريدن أسلوبا يعرف باسم شيكان تازا Shikan-taza حيث يخلو الذهن

تماما من كل موضوع ولا يعود ينتبه إلى أى شيء. ولكن هذا الأسلوب نادرا ما يوصى به للمريدين المبتدئين لأن صغريته الكبيرة كثيرا ما تحبط مهمهم.

فإذا ما تدبّع المريد رياضة الزازن حتى هذه المرحلة بتدور كبير من الهمة فستتحقق له مباشرة نتائج روحية هامة. فسوف يرى للمرء مثلا عدم ترابط الأشياء وانفصالها. وستنضح له كيف تتعاقب الأشياء الواحد منها بعد الآخر دون أى قسر كما يتبع النفس التالى النفس السابق عليه أو مثل الأفكار التى تتعاقب دون أى تدخل من عامل يحملها على ذلك. كما قد تمنح للمريد أيضا كيف نفع جميعا فى قبضة المعاناة لأنه يستطيع فى هذه المرحلة أن يدين الميل الدائم للذهن أن يعاود السيطرة على نفسه وأن يضع فكرة ما فوق الأفكار الأخرى أو أن يحاول اللعب بالوظيفة التى تقوم بها الملية فيما بينها فيحاول أن يقرّر الأفكار على أن تتجه الوجهة التى يزيدها. وعدد هذا الموضوع يشير اسانكة الزن إلى الزمن على أنه «مجرى وتيار الحياة والموت» حيث أنه لا فارق جوهري بينا وبين تفكيرنا. وعندما يبدأ ذهننا فى مقاومة تيار التغير الأبدى فأننا نحاول بكل بأس وعلع أن نمسك بالحياة خوفا من الموت. ويتهدى الموت مخيفا لأنه يبدو وكأنما سيبلغ تيار الحياة وأن الحياة ليست إلا مجرد المقدمة للموت. أما إذا كان المريد قد مارس الزازن بالجهد الصحيح فإنه سرعان ما سيجرى أن كلا من الحياة والموت ليسا إلا جزءا من التيار وأنهما ليستا بدائيه ولا نهائيه.

ولكن هذا ليس منتهى المطاف أو الأنجاز الأخير فهذا ليس هو التحرير أو ما يسمى كنشر Kensho وهو ما يسعى إليه مريد الزن فمالزال للذهن حتى هذه المرحلة نشطا تماما حتى وإن كان لا يركز إلا على وقع التنفس. والأغلب أن يقوم الاستاذ عند هذه النقطة أن يحدد للمريد ما يعرف باسم «كوان» Kuan وهو سؤال لا يمكن الإجابة عليه أو مجرد تناقض بين ويفرض على المريدان بسطيه كل اهتمامه. وهناك العديد من نماذج الكوان التى يمرقها المطلقين على الكتابات الشمسية عن البوذية مثل : «ماذا تسمى صوت اليد للواحد عندما تصفق ؟» أو «ماذا كان شكل وجهك قبل أن تولد ؟».

ومن الخطأ أن نفترض أن هناك نوع من الأجابة الخفية على مثل هذه الأسئلة. فههدف الكوان هو أن يتم التركيز عليه تركيزا شديدا حتى يتخلل السؤال كل الوجود الذهني للمريد. وعدد ذلك يصبح للذهن فى حالة شك جذري وحيره لا تتوقف أو تشيع ويصبح غير قادر على أن يحتوى أو يتوصل إلى أية أجابة أيا كانت.

ويعتبر بلوغ هذه المرحلة أمراً ضرورياً بالنسبة للذين حيث أن المرء لا يستطيع إلا عن هذا الطريق أن يكتشف أن الذهن ليس للوعاء الصالح لأى شيء دائم - وتكسى الأجابات مظهر الدوام. وعندما يطلب الأستاذ الأجابة فانه يبحث عن ما يثبت أن المرید قد اكتشف هذا الجانب من وجوده وأنه لم يعد يبحث عن شيء يمسك به بالذهن.

ومن أشهر نماذج الكوان هذا الذى يتحقق بالمعلم جوشى Jushi الذى سأله رابع: هل للكلب طبيعة البرذا لم لا ؟ وكانت أجابة جوشى هى ببساطة كلمة مو Mu وتعنى هذه الكلمة فى اليابانية مجرد الذنى البسيط بمعنى لا أو ليس كذلك أو لا شيء. ولكن جوشى لم يكن يستخدم هذه الكلمة للذنى البسيط كأجابه على السؤال وكأنه يقول أن ليس للكلب طبيعة البرذا. فالكلمة مو لا تؤخذ بهذا المعنى. ولكنها فى الحقيقة لا أجابه أو مجرد تعبير للإشارة إلى السؤال ودون السماح للذهن المرید أن يستريح إلى أجابه تخلص ذهنه من الشك المستمر.

فلا بد للشك أن يستمر حتى يتحول فعل التفكير نفسه. وفى تعليق على كوان جوشى قال مو من Mu mon وهو أحد أساتذة زن الكبار: لكى تحقق هذا الشيء العظيم الذى نسميه استناره يجب عليك أن تنظر فى مصدر أو نبع أفكارك وبهذا تبيدها.

فإذا كنت عاجزاً عن أن تستنفد ما يصعد من أفكار فيك فإنك ستكون كضيق تمسك بالأشجار والحشائش (١٩)، ٠. ولابد لنا أن نتساءل لماذا يؤدى النظر فى مصدر أو نبع الأفكار إلى إبانتها؟ والأجابه المدرسية على هذا والمتفقه تماماً مع فلسفة الزن أن الأفكار تنبع من توق وشهوه داخلية ومن رغبة المرء لأن يهرب من المعاناة بالصعى وراء ما هو دائم - وهذا هو الطريق نفسه الذى به تنشأ المعاناة. فإذا ما أدرك المرء أن التفكير هو صورة من صور التوق والشوق فإن التفكير سيتوقف. ولا يعنى هذا أنه لن يكون هناك أفكار أو ذهن. ولكن على العكس يعين أن كلامها يصحان ساتلين ويكرنا مثل الماء يأخذان شكل الوعاء الذى هما فيه ولكن دون أن يكون لهما أية قوة خاصة بهما. وإذا ما رفض الوعاء أى المفكر بإصرار أن يزجج للذهن فسرور يبلغ للذهن إذن حالة من الراحة والسكون الكاملين فيعكس من على سطحه «قمر للحق» دون أى تشويه أو نقص. وبدلاً من أن يكون هناك مفكر يكون هناك خواء أو فراغ. وليس هذا الخواء نوع من الفجوة أو مكان فارغ أو مكان لاشئ به فى مكان ما وسط الوجود. إنه سيكون للخواء الذى يسبق كل الأشياء. والحقيقة «أن طريق الزان بالاستنارة يجعلنا نتحقق من أن جوهر الوجود هو الخواء الذى خرجت عنه كل الأشياء بالضرورية والذى سوف تعود - إلى ما لانهاية - إليه» (٢٠).

فليس الخواء هو خوائى وليس هو ذاتى وقد فرغت من التوق والشهوة. ولكنه هو الخواء

الذى يقع فى بداية ونهاية كل ما هو موجود. ولقد سبق لنا أن استخدمنا استعارة المجرى والتيار لمنلول تيار السامسرا الذى يلمح الحكماء الهندوكيون (الريشى) أن يعبروه. ولكننا وجدنا الآن أن البوذيين ليس لديهم أية رغبة فى بلوغ الشاطئ الآخر البعيد الذى هو فى رأيهم غير موجود على أية حال وهم لا يريدون إلا أن يستسلموا للتيار. بل وقد يحق لنا أن نراجع هنا حتى عن وجهة النظر الجذرية التى تقول بها فلسفة الزن حول التيار. ولنتذكر هنا وصف سوزوكى للمنهج الذى اتخذه هوى ندج عندما قال أن على المرء أن ، يجلس فى المجرى وأن يمسك به فى ذات فعله ، فالواقع أن سوزوكى - إذا أردنا الدقة - لا يمسك تماما بوجهة نظر فلسفة الزن فى عبارته هذه. فإن يمسك المرء بالتيار فى فعله أو جريانه يعنى أنه يظل مع ذلك متمسكا مفترقا عن التيار فهو إذن مازال يتمسك بنوع من الوجود المنفصل. وإذا أردنا استخداما أوفق للفلسفة الاستعارية فإن علينا أن نقول أنه ليس بالكاف أن نستسلم فقط للتيار بل أن علينا أن لا توجد منفصلين خارجا عن التيار. فعلى أن نسيح التيار نفسه فى تغييره اللانهائى دون أن تكون بأى معنى موضوعا بمعنى مع التيار. وهكذا فكما تتغير المياه مع كل لحظة من لحظات مرورها فلا بد أن نكون نحن مثلها. وهذه الاستعارة بهذه الصورة هى التى تمسك بشكل دقيق جوهر فكرة الصيرورة فى الفكر البوذى وفى ممارساته التى أشرنا إليها فى بداية هذا الفصل.

وهذه النظرة المتطرفة للوجود الأتصافى على أنه صيرورة كان لها أثر متميز على الطريقة التى نظر بها البوذيون إلى الزمن وإلى التاريخ. فإذا أصبحتا متحدتين فى الماهية مع التيار فإن هذا يعنى أننا لم نعد متميزين أو منفصلين عن الزمن. فالفارق قد انمحق بين وجودنا وبين الزمن وقد ظهر ذلك بالفعل فى أعمال أحد الرهبان الصينيين الذين كتب أحدهم الكلمات التالية :

« إن الوجود - الزمن* يقف على أعلى القمم وفى أعماق أغوار البحر، وهذا الوجود - الزمن له ثلاث رؤوس وثمانية مرافق، وهذا الوجود - الزمن يبلغ طوله ست عشرة وثمانية عشر قدما، والوجود - الزمن هو عصا التراب. والوجود - الزمن مذبة الذباب والوجود الزمن مصباح حجرى والوجود - الزمن هو أى أحد، والوجود - الزمن هو الأرض، والوجود - الزمن هو السماء.

ويورد درجين Dogen الذى يعد أكبر معلمى الزن اليابانيين هذه الفقرة فى كتابه المؤلف فى القرن الثالث عشر وذلك ليدعم به فهمه للوجود وللازمن على أنهما لا ينفصلان. ويعد أن يورد

* المقصود هذا الموجود الذى نسميه الزمن (المترجم).

الفقرة السابقة يطلق عليها قائلا: «لا بد للزمن أن يكون دائما معي، ولنا كنت دائما ولا يمكن للزمن أن يتركني». ولم يكن هناك زمن لم أكن فيه في الزمن، ولهذا فلا يمكن أن اعتبر متميزا في وجودي عن الزمن. ثم بمعنى دوجين مقرأ: «لا نتطرق إلى الزمن على أنه يمر فقط طائرا، ولا تحسبن طيرانه وظلوفه الوحيد». فلكي يطير الزمن لابد أن يكون هناك فارق بينه وبين الأشياء (٢١).

والأمر في الأغلب أننا ننظر عادة أن الزمن يمر، على حين أننا نحن الذين نمر في الحقيقة.

ويبدو في هذا الاتجاه من التفكير أن النظرة البوذية للتاريخ قد تركت أثرا واضحا فيه. فما دام أنه لا يمكن التفرقة بيننا وبين الزمن فأننا بذلك نصبح تاريخيين تماما. فنحن لا نستطيع أن نتف على الشاطئ ونرغب التاريخ يمر بنا وكأننا لسنا فيه. ومن ناحية أخرى فإن التاريخ نفسه وفقا لهذه النظرة البوذية فارغ خواء تماما. فهو لا يعنى شيئا وراء ذاته. وهو مجرد تغير. أما تاريخياتنا فهي مجرد «الصيرورة». والتيار يذهب في الحقيقة إلى لا مكان، بل ليس هناك ما يمكن أن نعتبره التيار بشكل منفصل مستقل عن الشكل الدائم الذي يحدث للمياه الطبيعية بتأثير شطآن القناة التي تتحركها. فنحن تاريخيون تماما عندما نختر ألا نوقف تيار الفكر والعمل، ولكن التاريخ لا يحملنا إلى مكان معين. فليس للتاريخ مغزى ولا نهاية ولا علة من خارجه.

وبهذا الموقف على التحديد يجد البوذيون أنفسهم مهينين تماما لمواجهة التهديد الذي لا معنى له للموت. ونجد مثلا لقيمة وقوة هذه النظرة في مجموعة من الرسائل أرسلتها امرأة شابه كانت تموت بمرض السل ووجهتها إلى معلمها الذي علمها منهج الزن. ولقد استطاعت المرأة قبل أيام قليلة من موتها أن تحقق التحرر. وفي إحدى رسائلها الأخيرة تصف نتيجة تحررها قائلة:

«اننى في المركز من الطريق العظيم» حيث كل شيء طبيعي بلا توتر وبلا عجلة ولا توقف. وحيث لا هذا البوذات ولا أنت ولا أى شيء. وحيث أرى بلا عيني وأسمع بلا أذنى. وليس هناك أثر لكل ما كتبت. بل وليس هناك قلم أو ورقا ولا كلمات ولا شيء على الإطلاق».

أو ليس هذا الخواء الكبير الذى تحدثنا عنه، بل لقد يرى الكثيرون أن الكلمات تصف للموت نفسه. ولكن على العكس من ذلك فإن هذه التجربة تنرد إلى النرج في وجه الموت:

«ابنى لا أستطيع أن أصف لكم كما أنا فرحة وكم أنا شاكرة لحالى للحاليه. وهذا كله نتيجة للزائن وللإصرار الذى لا يتوقف عدد النجاح البسيط بل معنى في الطريق مهماكف ذلك مرور عدة حيوات. والآن أستطيع أن أبدا القيام بذلك المهمة التى لا تنتهى لانقاذ كل موجود حى. وهذا

يجعلنى أبلغ حدا من الفرح حتى لا أكاد أستطيع أن استجمع نفسى. فك شىء مشرق متألق ملىء
بالمعانة، السعادة والحب الخالص (٢٢).

وهذا الفرح الذى تعبر عنه ليس هو مجرد نتيجة بسيطة لأنها استلقت من أن يبطلها فك
النسيان الضيق. ولكنه احساس ساطع متألق يشمل الحياة والموت فى نفسه. وهو علامة على ذلك
الابتعاد للرغبة فى استلقاذ كل موجود حى. ولا يشير هذا إلى نوع من الدوق للبقاء أو إعادة
الضكل فى إطار إلهيه مخلصه. بل إن فرحها لا يكاد يكون من الممكن احتواؤه كما لا يمكن للشعلة
أن تحتوى أو تمسك للنوء. ويبدو أن الحب يرتبط بهذا الفرح كما يرتبط الدفء بالنوء.

ونكاد بهذه الملاحظات نبليق أقصى ما نستطيع من الأقتراب من صلب التصور البوذى
للموت. والذى نلاحظه مع هذه المرأة الشابه أن إلتصارها الروحي ليس فى أى جزء منه نتيجة
للإلتصار على الموت من حيث هو. فليس الموت حتى عدوا بل أنه بمثابة الهمام الذى حركها
لترى طبيعة تحررها بنفس الطريقة التى معنى بها البوذا إلى شجرة البوهمى وإلى خلاصة
الشخص. إن الموت يقوم كإشكال ولكن حل هذه الإشكال هو أكبر من الحياة أو الموت حتى أن
كليهما يختلفان من دائرة انتباه من حقق التحرر. ونستطيع أن نستخدم هذا الاستعارة البوذية السالفة
التي تصف الموت بأنه فعل ليس أكثر جوهرية من قطع الهواء بالسكين. ولكن وظيفة الموت من
حت أنه يحث على التأمل لا يمكن تجاهلها هذا.

وقد قام راهب شهير بحركة لشتهرت عنه تشبه إلى حد ما تصميم سيد هارتا عندما اخذ
جلسه تحت الشجرة، فقد أمسك الراهب بسكين فى يد وعود من البخور المشتعل فى اليد الأخرى
وأعلن أنه إن لم يبلغ الاستتارة قبل أن ينتهى احتراق عود البخور فإنه سيغرس السكين فى صدره.
وقد تحققت للراهب الاستتارة وقد بدأ البخور يحرق أصابعه.

وبمعنى آخر فإن ما يريجه المرء بالتحرر ليس هو إلتصار على الموت يهيه مزيدا من الحياة
بل هو إلتصار على الدوق والرغبة التى كانت فى الأصل السبب فى أن تكون الحياة مؤامة والموت
مخيفا.

ولقد تحدثنا عن فهم البوذية للحياة والموت من حيث أنهما متخيلان. وذلك لأن المرء يشغل
بالحياة والموت فقط عندما يملكه الشهوة والدوق وبالتالي الرغبات فى أن يكون شيئا باقيا لا يسه
تيار التدوير الأبدى - أى عندما تقود الرغبة والدوق المرء لان يرى شيئا وأن يكون شيئا ليس هو
بالموجود القائم.

إن البوذية تتعامل مع الموت بأن تجعله وكأنه «كوان» أخير. فهو مصدر لأسئلة لا تنتهي للذات تصل بنا في النهاية إلى أن ننكر الارتباط العلى بين الأشياء جميعا وحتى هذا القائم بين أفكارنا التي تؤدي إلى هذه النتيجة . فاجابة البوذية عن كوان للموت هي أن تقول «نعم، لهذا الانفصال وعدم الدرابط الذي يهددنا به الموت وأن تمحى أى إحساس أو تجربة بقيام مسافة بين وجودنا وبين اللقائبة الخالدة غير المشروطة لكل ما هو موجود».

Notes

1. Zen Buddhism, p. 40.
2. J. Takakusu, *Philosophy East and West*, p. 70.
3. *The Teachings of the Compassionate Buddha*, p. 30.
4. *Ibid.*, p. 57.
5. *Ibid.*, p. 52.
6. *Ibid.*, pp. 33 ff.
7. *Buddhist Texts through the Ages*, p. 163.
8. *The Teachings of the Compassionate Buddha*, p. 53.
9. *Death and Eastern Thought*, p. 130.
10. *Buddhist Texts through the Ages*, p. 58.
11. *Streng, Emptiness*, p. 98.
12. *Ibid.*, p. 205.
13. Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, p. 71.
14. *The Teachings of the Compassionate Buddha*, 44 ff.
15. *Emptiness*, p. 98.
16. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Vol. 1, pp. 170 ff.
17. Robinson, *The Buddhist Religion*, pp. 90 ff.
18. *Zen Buddhism*, p. 76.
19. *The Three Pillars of Zen*, p. 71.
20. *Ibid.*, p. 116.
21. *Ibid.*, pp. 297 ff.
22. *Ibid.*, pp. 278 ff.

Bibliography

- E. A. Burtt, ed., *The Teachings of the Compassionate Buddha* (New York: 1955).
- Witter Bynner, *The Way of Life According to Laotzu* (New York: 1962).
- Chuang Tsu, *Inner Chapters*, trs. Gia-Fu Feng and Jane English (New York: 1974).
- Edward Conze, I. B. Horner, D. Snellgrove, A. Waley, eds., *Buddhist Texts through the Ages* (New York: 1964).
- Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, tr. Paul Peachey (Boston: 1969).
- H. Byron Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity* (Belmont: 1974).
- Helmut von Glasenapp, *Buddhism: A Non-Theistic Religion*, tr. Irmgard Schloegl (New York: 1966).
- Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery* (New York: 1966).
- Frederick Holck, ed., *Death in Eastern Thought* (Nashville: 1974).
- Philip Kapleau ed., *The Three Pillars of Zen* (Boston: 1967).
- Lao Tzu, *Tao te Ching*, tr. D. C. Lau, (Baltimore: 1970).
- Richard H. Robinson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction* (Belmont: 1970).
- Nancy W. Ross, *Three Ways of Asian Wisdom*, (New York: 1972).
- Frederick Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning* (Nashville: 1967).
- Beatrice Lane Suzuki, *Mahayana Buddhism* (New York: 1966).
- D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 2 vols. (London: 1927).

—— Zen Buddhism (New York: 1966).

J. Takakusu, "Buddhism as a Philosophy of Thusness," *Philosophy East and West*, ed Charles A. Moore (Princeton: 1946).

Edward J. Thomas, *the Life of the Buddha* (New York: 1972).

Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction* (Belmont: 1969).

Arthur Waley, *The Real Tripitaka* (London: 1957).

Alan Watts, *The Way of Zen* (New York: 1966).

Guy Richard Welborn, *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters* (Chicago: 1968).

الفصل السادس

!

الموت من حيث هو محتوم التاريخ

(٧) اليهودية

يعتبر النصور اليهودي للموت تصورا محوريا لدراستنا وذلك لسببين : الأول إنه كان ذا تأثير واسع المدى أثر في التفكير في الموت في كل العالم الغربي. والثاني أن تجربة اليهود مع الموت خلال تاريخهم، وعلى وجه الخصوص ذلك الفصل من تاريخهم في القرن العشرين الذي عرف باسم «المحرقة» Holocaust جعل هذه الطريقة من التفكير تكون موضوعا لأحكام قاسية كثيرة.

ويشء من المبالغة، وإن كانت غير مسرفة، نستطيع القول بأن اليهودية تمثل النموذج الرئيسي للتفكير الذي يعتبر بديلا للتفكير الأفلاطوني في الغرب. ويقع الفارق السميز بينهما، من وجهة نظر هذه الدراسة، في الموقف من التاريخ. فكما رأينا في دراستنا لأفلاطون، وكما سدرى في مظهر آخر خلال دراستنا للأفلاطونية المحدثة فإن نتيجة اللطال للطلب لإتصال الوجود الانساني ودرامه في المعرفة كان بمثابة تراجع عن التاريخ. وقد اتخذ اليهود موقفا مضادا لهذا تماما. فلم يكن خلاصهم المنشود من التاريخ بل من أجله. ولهذا سببت «المحرقة»، للكثير من البلبلة والاضطراب الفكرى. فهي لم تكن مجرد فاجعة فظيعة في حد ذاتها فقط. ولكنها وضعت اليهود وغير اليهود على السواء أمام السؤال هل التاريخ مخلص أم مفضى إلى اللعة الأبدية .

ونظرا لأن العديد من جوانب الفكر للحدث حول الموت قد دار حول أسئلة أبرزها بقوة الجانب العقلى والشخصى من تاريخ اليهود مما سببنا في معالجتها لشيء من الإطالة في هذا الفصل.

د في البدء خلق الله السموات والأرض* . وهذا التقرير البسيط الذى هو الجملة الأولى فى الكتب العبرية يتضمن فى ذاته العلامات السميكة للديانة اليهودية. وقد يمكن أرجاع تفرد اليهود بين ديانات وثقافات العالم إلى هذه الجملة نفسها.

* كل النصوص مأخوذة عن كيب للعهد القديم (النزاه) مأخوذة من الدرجة العبرى المستخدمة فى مصر واللى صدرت طباعتها جميعا بجمعية للكتاب المقدس والطبعة المستخدمة لعام ١٩٥٦م (الترجم).

بقولهم « في البدء » بمعنى أنه كانت هناك بداية هو في ذاته معتقد متفرد. فمثل هذه الجملة لا يمكن أن تكون مفهومة أو معقولة بالنسبة للهندوسيين أو البوذيين ولا يمكن أن يكون لها مكان في كتبهم المقدسة. أما بالنسبة للعقل العلمي الحديث فإن مثل هذا الزعم يقع شاماً خارج مجال الكلام ذو المغزى أو الدلالة حتى لا يكاد يمكن أن يناقش أو يتقام حوله الصبح. ولقد رأينا في فصل سابق عند حديثنا عن التفكير العلمي أنه لا يسمح بالشذوذ أو الخروج عن الاتساق. فقد قام التفكير العلمي في الحقيقة بهدف استبعاد كل ما يكتشف من شذوذ وبالتالي فرض قوانين موحدة في كل مجالاتنا لوصف العالم. ومع الزعم أنه كانت هناك بداية مطلقة فإننا نتخلى عن كل محاولة لإثبات سيادة القوانين الموحدة لأنها تصبح بلا دلالة أو مغزى. فلكي يكون أي شيء في إطار القانون فلا بد أن يكون قائماً في سلسلة من الأحداث التي تأتي قبله وبعده وفقاً لمقالب يمكن تمييزه وفهمه. ومثل هذا الالتزام بوجود القانون يجعل من الممكن لذلك التنبؤ بما سيحدث كنتيجة لحدث معين واكتشاف مصادره وأصوله. ولكن اليهود القدامى قد أغلقوا بقولهم ببداية مطلقة كل طرق البحث حول العلة الأولى أو للغاية الأخيرة لكل ما هو موجود. وهذا جعل من المستحيل على المؤمنين من اليهود - كما سدرى أن يفسروا العالم في حدود العالم.

ولقد أصبح من السألف فيما بعد بين الفلاسفة وخاصة للفلاسفة المسيحيين أن يتكروا في عبارة « الخلق من العدم » *Creatio ex nihilo*. وقد يفهم من هذه العبارة بمعناها الحرفي أنها قادرة على الإمساك بمعنى التقرير أو الجملة الأولى في الكتب المقدسة. ولكن هذا في الحقيقة حكم مضال من وجهة النظر العقابية والدينية على السواء. فلا شك أن العبارة قد جاءت من التأمل العقلي حول ما قد يكون قد سبق للخلق والتطلع إلى مفرقه. فإذا كان هذا هو العدم، فهل من العدم إذن قام الخلق؟ ولا من هذا من أن يصبح العدم شيئاً ما يكون بمثابة السابق على ظهور السموات والأرض بحيث يعطى شيئاً من الراحة العقلية للعقل الذي يعجز عن الصبر أمام فكرة البداية المطلقة. ولا نستطيع أن نؤكد هنا على نحو متقن بما فيه الكفاية أن عدم الصبر هذا لم يكن بينا قائماً لدى مؤلف العبارة أو واضعها.

بل ويجب أن نقرر بداية بالطبع، أن اليهود أنفسهم كثيراً ما وجدوا أن من المستحيل عليهم الرضاء بالمعنى الحرفي للصريح لهذه الكلمات. ففي قرون تالية كتب حبر* تلمودي ليقدّم رواية أخرى لهذه البداية التي تشير إليها العبارة قائلاً :

* الكلمة المستخدمة المألوثة هي Rabbi وهي من العبرية وتعني معلم وقد تغير معنى الكلمة لتصبح دالة على الرئيس الرسمي لجماعة يهودية أو الذي أعد لمثل هذا الدور. وكل هوامش الفصل تقريبا من المترجم مع الحرص على ذكر المصدر والمراجع. (المترجم).

« في البداية، وقبل ألفي عام من السماء والأرض، خلقت أشياء سيئة: الدرة التي كتبت بنار سوداء على نار بيضاء لترقد في حجر الإله، والعرش الإلهي الذي أقيم في السماء .. ولجنة على يمين الرب والدار على الجانب الأيسر، والحدود السماوى أمام الرب مباشرة وعلى محرابه جوهرة قد حفر عليها اسم المسيح، والصوت الذى يصبح عالياً، «عودوا لئتم يا أبناء للناس» (١)،

وهناك عدة صور مفصلة أخرى لأسطورة الخلق فى الأدب اليهودى ولكننا نكتفي بوضوح أن هذا الكاتب مثل غيره لم يغير من شيء أساسى. فكل هذه الصور للأسطورة لا تنفى الخلق نفسه، وعلى حين أنها قد توحى بأن هناك شيئاً آخر قد سبق خلق السموات والأرض فإنها تقرر بوضوح أنه مهما كان ذلك السابق فهو أيضاً مخلوق. فهناك فى هذه العبارة حدان فقط هما الرب وما خلقه. فليس هناك مادة وسيطة استخدمها الصانع الخالق كما لم يكن هناك مكان سابق يمكن للرب أن يضع فيه الأرض ولا فكرة أو مبدأ يتبعهما الرب فى تجميع الكون. وعلى هذا فنحن لا نعرف شيئاً عن الرب من خلال قدرته على الخلق. ويقول الفيلسوف اليهودى الكبير فيلون اليهودى من القرن الثانى الميلادى Philo Judaeus: «لم يتوقف الرب أبداً عن خلق شيء آخر ولكن كما أن من خاصية النار أن تحرق والتلج أن يبرد فكذلك من خاصية الرب أن يخلق» (٢).

وهكذا نرى فيلون يحول الخلق إلى مبدأ إيجابى من حيث قدرتنا على معرفة الرب. ولكن قدرة الله المستمرة على الخلق يراها معظم المفكرين لليهود على أنها بمثابة ستار يقف أمام العقل المتأمل. فنحن لا نستطيع أن ننفذ خلالها إلى عقل الرب، فلا نعرف شيئاً عن خطته أو مقاصده من الخلق. ويكتب فى ذلك الفيلسوف أبراهام هيشل Abraham Heschel من القرن العشرين: «كل ما نسمع عنه هو سر الفعل الخلاق للرب ولا نجد كلمة عن المقصد أو المعنى. وهذا ينطبق على خلق كل الموجدونات الأخرى. فلا نسمع إلا عما يفعل لا عما يفكر» (٣). ويقدم موسى بن ميمون Moses Maimonides 1140-1205 الحجة على أن مبدأ الخلق الذى يجعل للبدائية المطلقة من إرادة الرب يجعل من المستحيل علينا أن نسأل الرب لماذا؟ ويكتب قائلاً: «ويقولنا الخلق تصبح كل المعجزات ممكنة، ولنا حاجة إلى تفسيرها. فعلى كل الأسئلة التى تسأل: لماذا؟ هناك اجابة واحدة: تلك هى إرادته وهكذا شامت حكمته» (٤).

وكما أن العالم لا يمكن أن يفسر فى حدود ومنطق من العالم فكذلك الرب لا يمكن أن يفسر بحدود ومنطق العالم - ولا أن يفسر العالم بحدود الرب. فمذهب الخلق يوحى إذن أنه مادام من المستعذر تفسير أى شيء فإن كل ما هو موجود هو إذن معجزة. ولكن فى مجموعة معجز-

وعلى الرغم من أن الكون ككل هو معجز فلا يمكن مع ذلك التأكيد على أن سر ظهوره ليس في شيء منه. بل هو معجزة فقط لأن مصدره يقع خارجا عنه وفيما هو مختلف جذريا عنه. وقد ترتب على هذا التصور نتائج هامة بالنسبة للحياة اليهودية وبالنسبة للحضارة الغربية من حيث أن الديانة اليهودية كانت من العناصر الأساسية التي شكلت ثقافة هذه الحضارة. فنتيجة لهذه التفرقة المطلقة بين الرب والعالم فإن العالم قد أصبح مفرغا تماما من كل أثر للألوهية وليس فيه أى جزء أو جانب من سرك تلك القدرة الخاصة بالآلوهية. وليس للعالم أى خلة أو مشية مستقلة منفصلة عن خالقه. وعلى ذلك فليس هناك شيء دنيوى أو لهنا انسانى يستحق العبادة. وليس فى الأرض شياطين أو قوى سحرية أو اسرار شيطانية.

وهناك نظام واحد لا جدال فيه فى عالم الخلق يمثل السلطة والقوة؛ وتمثله سيادة الرجال والنساء على بقية الأرض. وقد قررت هذه السيادة من زمن الخلق نفسه. (انظر: التكوين ١: ٢٦)؛ وقال الله نعمل الانسان على صورتنا كشبهنا. فيتمسكون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التى تدب على الأرض.

ومع ذلك فإن كل أوامر السلطة تخضع مع ذلك لأن تنقض أو لأن تتغير فجأة. وليس هناك كهوت أو منصب ملكى أو علاقة عائلية يمكن أن تعطى لفرد واحد حق السيطرة المطلقة على الآخرين. أما من حيث للعلاقة بين الطبيعة الإنسانية والحيوانية والطبيعة المادية فليس هناك موضوع للجدل حول السلطة. بل أنها فى الحقيقة مشابهة لعلاقة الرب بالخليقة: فلما أن نتصرف فيها كما نريد ودون سبب آخر غير منفعتنا ولذتنا*.

وعلى الرغم من أن مصطلح «الصور» وه الشبه، هى مصطلحات غير اصطلاحية فإنها قد استحدثت الكثير من التفسيرات والشروح الفنية الاصطلاحية. فيقول فيلون وهو نموذج للمفكرين اليهود الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، يفسر كلمتى الصور والشبه للرب بأنها إشارة إلى أهم أجزاء الروح. ويعنى به العقل^(٥)**. ويتابع فيلون شرحه لآية أخرى من آيات سفر التكوين التى تعرض

* ولكن هذا غير صحيح صحة مطلقة. فهناك فى الاتيول وفي التراث اليهودى اللاحق عليه ترد تسميات عن كرامة القوة فى معاملة الحيوان؛ فيقول لنا كتاب اللاويين (٢٢: ٢٨): ولما البقرة أو النشاء فلا تدبحهما وابنها فى يوم واحد

** كما أن هناك تمديد دقيق لطريقه وأسلوب للذبح من التحديد لشكل السكن إلى طريقة وضعها على رقبة الحيوان وذلك عند الحديث عن القرابين الطمىسى وهى تستهدف أساسا تجليب الحيوان الألف غير الضروى.

(A usubel, The Book of Jewish Knowledge (المؤلف).

لقصة الخلق وهي الآيات تكوين ٢: ٧ ؛ وجعل الرب الإله آدم تراباً من الأرض . ونفخ في أنفه نسمة حياة . فصار آدم نفساً حية .

ونجده بمعنى في تعليقه وشرحه أن هذا الذي نفخه الرب لم يكن إلا الروح الإلهي ، الذي أرسله الرب نفساً في المخلوق من التراب فطمأننا أن هذا المخلوق قد شارك في جزء من الألوهية (٦) .

ويظهر مثل هذا الرفع للتفرقة بين ماهو إلهي وماهو إنساني والجمع والذوق بينهما في مواضع كثيرة من الأدب اليهودي .

فنجد مثلاً أن دارساً دقيقاً مثل تيودور جاستر Theodor Gaster يشير إلى تلك الشرارة الإلهية التي هي دائماً قائمة بالظهور في الإنسان ولكنها ترقد خاملة تحت تراب فانيته (٧) .

أما هيشل Heschel فيبدو في تعليقه أقرب إلى التراث المركزي لليهودية عندما يعلق قائلاً : إن الصورة ليست في الإنسان ولكنها الإنسان (٨) . فالصورة عنده لا تتعلق أساساً بعلاقة الإنسان بشيء في داخله كما أنها لا تتعلق أساساً بعلاقة الإنسان بالرب . ويبدو أن الحبر سعيده الكبير من القرن العاشر SAADIA (٨٩٢ . ٩٤٢) كان أقرب إلى المعرفة عندما أشار إلى ما يراه المعنى الأصلي للآية مقررًا أنه قد منح الإنسان بصمته إياه في صورته تفوقه بالحكمة : فيفضل هذه الحكمة ، استطاع الإنسان أن يخضع الحيوانات حتى تحث له الأرض ويجلب ثمارها واستطاع بفضلها أن يستمد الماء من باطن الأرض وأن يحمله إلى سطحها بل واستطاع بفضلها أن يخترع عجلات الزرى التي ترفع الماء آلياً . وبفضلها أصبح قادراً على بناء القصور العالية وصناعة الملابس الرائعة وإعداد أطباق الطعام الشهية . وبفضلها أصبح قادراً على تنظيم الجيوش وممارسة أدوار الملوك وسلطانها لإقامة النظام والمدنية بين البشر (٩) .

ولقد أكدت على هذه النقطة لأنها ذات تأثير مباشر على الفهم اليهودي للموت وعلى الفواجع الكبيرة التي كانت جزءاً من التاريخ اليهودي . ونجد أن الباحث المعاصر للحديث رينشارد رينشتاين Richard Rubinstein يوجه نقداً لاذعاً للمعتقد اليهودي في الخلق الذي يرى أنه قد أفرغ الأرض من قوامها المقدسة ومنح الرجال والنساء السلطة للسيطرة عليها لخدمة أغراضهم وأن ذلك هو ما قاد إلى علمانية وبيروقراطية العالم الحديث . وفي تحليل له للتاريخ الحديث ، سوف نعود إليه فيما بعد للخصم في هذا الفصل ، نجد رينشتاين يحاول أن يثبت على أن معصكات الموت النازية مثل انتصارا للبيروقراطية في عالم دنيرى (علماني) . ويقول : إنه من الأمور الجوهرية أن نذكر وأن

تعبين كيف أن عملية العثمانية التي انضمت إلى الموضوعية الليبرالية المطلوبة لتنفيذ معسكرات الموت، كانت نتيجة أساسية وقد تكون محكومته لتيارات التراث الديني اليهودي المسيحي في الغرب^(١٠)، ولا يذكر روينشتون بالطبع أنه قد حدثت تغييرات عميقة في ثقافة الغرب خلال الخمسة والعشرين قرناً التي تفصل بين عصر التنوير والعصر الحاضر ولكنه يستمر قائلاً: «في عالم التنوير يقع كل نشاط إنساني تحت حكم إله صالح مطلق القدرة. أما في العالم الحديث فإن هذا الإله الصالح المطلق القدرة قد اختفى بالنسبة لكل غرض عملي واقعي. وأصبح الإنسان وحيداً في هذا العالم وحراً في أن يسمى لكل ما يختاره من أهداف».

وقيل أن نصل إلى فهم واضح للعقل التنويري فإن علينا أن ندرك مامعنى أن يعيش المرء في عالم تنفى عنه القدسية ولكنه يظل تحت حكم إلهي صالح قادر قدرة مطلقة. وسوف نشهد إشادة سعيه بالحكمة التي تضمنت لديه تنظيم الجيوش والمعسكرات لو أننا تصورنا أنه كان يعطى مجرد عالم قد خلس من الحكم الصارم العنيف للرب. وعلى هذا فسلطاننا موجه إذن إلى كيف يمارس الرب حكمه في عالم نسيطر نحن عليه سيطرة لا منازع لنا فيها.

وهناك في الحقيقة في سفر التكوين قصتان للخلق تلتى الواحدة منهما بعد الأخرى دون أي توقف أو انقطاع حتى أن القارئ غير المتمعن لا يكاد يحس بما حدث في السرد من كسر وتغيير. وفي القصة الأولى يخلق الرب في اليوم السادس ذكراً وأنثى لا اسم لهما بعد أن صنع كل شيء آخر. وفي القصة الثانية يصنع الرب رجلاً من التراب وينفخ فيه ليعطيه الحياة ثم يضعه في حديقة. ولا يعطى الرب هذا للرجل إلا وصية واحدة فقال له أن يأكل من جميع شجر الجنة بحرية وإما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت. (تكوين: ١٦/٢-١٧). وبعد ذلك فإن المرأة التي خلقها الرب لأنه «ليس جيداً أن يكون آدم وحده» قد اقترعت منها الحياة وحلتها على أن تأكل من الشجرة المحرمة مؤكدة لها أنكما «لن تموتا بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه (ثمر الشجرة التي وسط الجنة) تتفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر» (تكوين: ٣/٥). وبالطبع كانت الحياة كاذبة وكان الله منفذاً لوعيده. فقد طرد الاثنان من الجنة وعلى حدودها أقام شرقي جنة عدن الكروبيم* ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة. (تكوين: ٣/٢٤). وعوقب الاثنان لعصيانهما بالآلام والولادة ومشقة العمل ليعيشا ويحكم الموت

* كائن في خدمة الله أو مكان مقدس يصور عادة بأجلحة كبيرة ورأس انثى وجسد حيوان في العبرية (Kerubi وفي الآغريقية Cheroub).

أو الفناء . ولكن الموت أو الفناء لم يكن مجرد عقابا . فلقد وعدتهما الحياة أنهما إن يموتا لأنهما سيكونا مثل الله يعرفان الخير والشر . وعدم الفناء ومعرفة الخير والشر هما على وجه التحديد ما يفرق الإلهي من الانساني . وقد كانت القضية في الجنة بسيطة : فقد كان للرجل والمرأة إما أن يحصلا على المعرفة أو على الخلود وليس الاثنان معا . وبما أنهما قد اختارا أن يحصلا على الأمرين معا فإن طرد الله لهما لم يكن إلا إعادة للوضع الأصلي إلى ما كان عليه . وعلى أية حال فإنهما بعد ذلك قد حصلا الآن على معرفة الخير والشر .

ومن الواضح أن الرب لم يتم بأى إجراء وأصبح لمحو هذه المعرفة منهما . ولاشك أنه كان قادرا على أن يفعل غير ذلك . فكان قادرا على أن ينزع شجرة المعرفة فيسمع لهما أن يعيشا إلى الأبد بلا وعى في ظلام الجهالة . وكان لقرار الرب هذا نتيجتان خطيرتان . أولاهما أن الفناء أو الموت ، وإن كان عقابا ، إلا أن الأهم أنه يجب أن يفهم على أنه للحقيقة التي لا تدل ولا ترفع من الوجود الإنساني والتي تفصل إلى الأبد بين ما هو إنساني وما هو إلهي : قهر تذكرنا دائما بأننا مخلوقات وليسنا خالقين . أما النتيجة الثانية فهي أننا مازلنا نملك معرفة الخير والشر . فلم يتضمن العقاب حرماننا من هذه المعرفة ولهذا للنقطة أهمية خاصة فيما يلي من تراث ديني ولهذا فإنها تستحق أن ننظر فيها بمزيد من الدقة والحرص . فيجب أن نلاحظ أن خطيئة آدم وحواء في حق الرب لم تكن مجرد العصيان بل أن هذا للعصيان قد أخذ شكل تحصيل المعرفة . ويكون أنها معرفة بالخير والشر تعتبر أقل أهمية ووزنا من أنها معرفة من حيث هي معرفة . فالواقع أن التعبير معرفة بالخير والشر ليس له إحياء خلقية صريحة ولكنه على وجه أصبح يشير إلى معنى شامل واسع . فالمقصود هنا أن آدم وحواء بأكلهما من هذه الشجرة قد أصبحا على معرفة بكل شيء تقريبا ، ولكن ليس هناك بالتأكيد ما يعتبر فارقا بين الانساني والإلهي أكثر من المعرفة . فالرب وحده هو القادر على أن يعرف كل شيء . أما للمعرفة الانسانية فهي معرفة محدودة وأى محاولة لتجاوز هذه الحدود يجب أن تعتبر ادعاءا للألوهية من جانب الانسان . وقد كررت للتوارة في أكثر من موضع تذكيرنا بعدم قدرة المعرفة الانسانية على فهم ما هو خاص بالرب .

ويبقى مع ذلك أننا لسنا مجردين تماما من المعرفة مهما كانت محدودة . فنحن لسنا صم بكم وبلا عقل كالحيوانات ، ولكن يمكن التمييز بين ما لنا من معرفة وبين معرفة الله بأن نذكر أن النروج الأول (آدم وحواء) قد فقدنا حقهما في الخلود عندما عرقا وطردا من الجنة . فمع المعرفة جاء الموت ومتروكة أن يعمل في شؤون حياتهما . فهما لم يعونا يستطيمان أن يعيشا في حاضر خالد لا تفكير فيه ولا قلق أمام ما يخفيه المستقبل من أشياء غير مؤكدة . وعندما طردهما الله من الجنة فقد دفع

بهما إلى قلب الزمن . وبدلاً من أن يجعلهما بلا موت قد جعلهما تاريخيين وأصحاب معرفة . ولا بد أن يظلا دائماً في حالة تحول تشدهما إلى الأمام دائماً رؤية مستقبل لا يستطيعان أن يخطئاه ولا أن يجعلاهما حاضراً بينما يتجهما ماضٍ يتغير معناه تغيراً دائماً . لقد عاشا في اللجنة في خلود ولكن في لا وعى أما خارج اللجنة فعليهما أن يعيشا بين التذكر والأمل.

وهذا التأكيد على أن الرب قد جمل من الموت وسيلة توضيح الحدود بين ماهو إنسانى وماهو الهى قد انتهى إلى التقليل من شأن طهية الموت من حيث أنه عقوبه . حقا أن كتب التوراة مليئة بالإشارات إلى الموت الذى كان بوضوح نوعاً من العقوبة التى يفرضها الرب . غير أننا إذا نظرنا بقدر أكبر من التمعن إلى هذه النماذج من الاشارات فاننا نجد أن العقاب للجرائم كان الموت عندما كان المخطئ يعتبر فقط متجاوزاً لحدود إنسانيته . فقد حطم الرب برج بابل لأن بلاته قد أظهرت مهارة فائقة لا فى عبقرتهم الهندسية فقط بل وأيضاً فى تنظيهم الاجتماعى فلقد أصبحوا شعباً أو أمة واحدة يتكلمون لغة واحدة . فهذا الوضع الذى كان من الممكن أن يعتبر وضعاً متميزاً بمتدح للمجتمع الانسانى قد حطمه الرب وقال : هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم وهذا ابتداءهم بالعمل . والان لا يمتدح عليهم كل ما يلوون أن يعملوه . (تكوين ١١: ٦) . فلا يصح أن تكون كل الأشياء ممكنة إلا للرب وحده وليس غير الرب ماهو غير خاصص لتقلبات التاريخ غير المنتهى ونسبيته .

وفى الاتجاه المقابل فإن على البشر ألا يعيشون كالحيرلانات كما أنه لا يحق لهم أن يعيشوا كأهية . وكل من اضطجع مع بهيمة يقتل قتلاً . (خروج: ٢٢: ١٩) . وتبدو العقوبة الكبيرة بالاعدام للجرائم الجنسية شديدة صارمة . فالزنا وغشيان المحارم والواط كلها تعاقب بالموت . وإذا إتخذ رجل امرأة وامها فذلك رذيلة . بالدار يحرقونه وأياهما .. لاويين ٢٠: ١٠-١٤) . ولكن ليست كل الجرائم الجنسية تعتبر كبائراً . فإذا اضطجع رجل مع أمة مخطوبة لآخر ، لا يقتل لأنها لم تعق . (لاويين: ١٩: ٢٠) . وقد ننظر نظرة ضيقة إلى هذه الآيات المحيرة فنقول ببساطة أن العبرانيين التدامى كانوا مسرفين فى حجم الانتقام لحماية الاخلاق التقليدية وعلى الخصوص فى الحالات التى تعتبر فيها المرأة المرتبطة بالزواج يمكن اعباها من ممتلكات الزوج . اما إذا وسعنا نظرتنا فإننا نستطيع أن نتبين أن للجرائم الجنسية التى كانت تعتبر جرائم مستكرة تماماً هى تلك التى تهدد المؤسسات الأساسية للمجتمع والتى لا يمكن القبول باضعافها إلا مع القبول باضعاف المجتمع ككل . وحيث أن ما يربط المجتمع هو رويته التى تفرض نفسها لمصيره التاريخى فإن للجرائم التى تؤثر

فى جذور تاريخية للشعب كانت هى للجرائم التى تواجه بضربات قاضية. وإذا كان ليس هناك شك فى قسوة هذه الأحكام فإن هدفها بطل مع ذلك واضحا لا شك فيه.

ويمكن تكرار هذا القول فيما يتعلق بالأعمال الأكثر وضوحا التى كان يفرضها الرب لاحتطيم أعداء إسرائيل. فمن المتوقع من الرب دون تخلف أن يكون ملتقما فى حمايته لشعبه من الشريرين. وهكذا نسلم صاحب المزامير يقول : (مزامير: ١٧: ٨ - ١٤) : (٨) أحفظنى مثل حذقه العين. بطل جناحيك استرنى (٩) من وجه الأشرار الذين يخربونى أعدائى بالنس الذى يكتفونى (١٠) وقلوبهم السمين قد أغلقوا. باقواهم قد تكلموا بالكبرياء. (١١) فى خطواتنا الآن قد احاطوا بنا. نصبوا أعينهم ليزلقونا إلى الأرض. (١٢) مثله مثل الأسد للقرم إلى الانفراش وكالشبل للكامن فى عرينه. (١٣) قم يارب. تقدمه. أسرع. نج نفسى من الشرير بسيفك. (١٤) من الناس بيدك يارب من أهل الدنيا. نصيبهم فى حياتهم. بنخاترك تملأ بطونهم. يشبعون أولادا ويتركون فضالتهم لأطفالهم ..*

فليس من الكافى أن يهزم الأعداء بل لابد أن يقضى عليهم بحطف ولا بد لأطفالهم الأبرياء أن يمانوا معهم. ولا شك أن هذه المشاعر متطرفة ولكن المنطق خلفها واضح مع ذلك : فالأمر البالغ الأهمية أن يظل تاريخ الشعب متصلا وأن لا يزول أو يتبدد الأساس الذى يقوم عليه الأمل. والرب هو رب الموت ولكن الموت هو الأساس الذى يبني عليه التاريخ. وحتى عندما يبدو أن الموت هو فى المقام الأول عقابا أو مجرد انتقام فهو دائما فى صالح الاحتفاظ بالطريق مفتوحا لى يتحرك شعب إسرائيل إلى الأمام فى مسار مستقبلهم الذى لم ينتهى. فالعلاقة المقدسة بين الرب وشعبه فى أعلى صور قداستها ليست هى إذن للعلاقة التى يستبعد فيها الموت أو يمنع بل هى العلاقة التى يتم من خلالها ضمان التاريخ واستمراره. وقد أعلن هذا الضمان مباشرة فى القصة الافتتاحية فى سفر التكوين. فإذا كان التاريخ قد بدأ بالطرد من الجنة فقد كان الحدث الأول فى التاريخ هو حادث قتل. ففى نوبة من التغيير قتل قابيل ابن آدم وحواء، أخاه هابيل. وبعد هذه الحكاية مباشرة تحمل حواء من جديد بابن آخر وترى للقصة عن حواء بعد أن ولدت: (تكوين: ٤/ ٢٥) ، قائلة لأن الله قد وضع لى نسل آخر عوضا عن هابيل لأن قابيل كان قد قتله.

ومرت عدة أجيال بعد آدم وحواء وغطى الرب الأرض بطوفان لم ينجو منه إلا نوح وعائلته. وبعد أن انحسرت المياه أعلن الرب إلى نوح: (تكوين ٩: ١) «أقيم ميلاقي معكم فلا

* يجب أن نتذكر أن المزامير كانت مصاغة شعرا.

يفترض كل ذى جسد أيضا بمياه الطريقان. ولا يكون أيضا طوفان ليخرب الأرض. وهذا الميثاق أو العهد الذى أقامه الرب كانت له قوة العهد أو الوعد من الرب ومن شعبه بأن يلزموا أنفسهم بتاريخ متصل. وعلى هذا فإن العلاقة الجوهرية مع الرب هى اتفاق صلب فى الماضى ولكنه ملازم فى المستقبل. ويكتب إبراهيم هشل (١٢): «أن تؤمن يعنى أن تتذكر». ومهما أصبح التاريخ مؤلما أو محزنا فإن ولاء شعب إسرائيل لوعدهم سيظل دائما هو، للمعتمد والملاذ للمعنى (١٣)، فى هذا التاريخ.

والرب يمارس إذن حكمة على شعبه فى الأساس بأن يستبقى الفارق بين ما هو إنسانى وما هو الهى. والموت هو الذى يقدم هذا الفارق ويدعمه. ولكن يجب أن نعاود التأكيد أن الموت لا يجب أن يفهم على أنه عقاب لكون الإنسان إنسانا بل هو عقاب فقط عندما يرفض البشر أن يعيشوا فى حدود إنسانيتهم. فليس الموت إذن عقابا فرضته أهواء إلهيه منتقمه أو شريره على الجنس البشرى بأكمله. ولكنه واحد من الخصائص الجوهرية للإنسانية. وأن يكون الإنسان إنسانا تعنى أن يكون قادرا على أن يموت. فليس الموت إذن شرا أو أنه كارثة مقدرة تقطع الإنسان عن بركات حياته. بل الأمر على العكس، فإن الكتب العبرية تؤكد بوضوح أن الرب يعد بأكبر بركاته وأثرها، ليس بالرغم من الموت بل من خلاله فى الحقيقة. وعن طريق الموت، من حيث أنه موت يصبح التاريخ ممكنا والتاريخ هو أكبر بركات الرب لأطفاله. ولهذا علينا أن نفكر بمزيد من التمحيص فى العلاقة بين الموت والتاريخ. والموت يأتى من يد الرب، ومن يد الرب وحده. فليس للموت قوة ذاتية. وليس هناك أية قوى عاملة فى الموت ومستقلة عن الرب. وما دام أن الرب قد ألزم بوضوح بالتاريخ من خلال الميثاق الذى تكرر متجددا على مسار التقمص للتوراتى فإن للموت قوة إعادة تحريك وشحن ديناميكية التاريخ. أما كل اللوفايات الشخصية التى يقص عنها أدب التوراة فإنها جميعا تروى مع إبراز معنى أن حياة المتوفى كانت قد أكملت وأنه قد عاش حياته حتى حدودها الملائمة المعقولة: «فكانت كل أيام آدم التى عاشها تسعمائة وثلاثين سنة ومات». (تكوين ٥/٥). ويبدو أن واضعى التوراة لم يهتموا بالطول المفرط لحياة آدم ولا أفراد نسله السبشرين. ودلالة العبارة وقوتها هى فيما توجيهه بأن آدم قد حقق مسؤولياته أو التزاماته نحو التاريخ ثم بعد ذلك مات. وكذلك بالمثل نجد آيات التوراة تروى عن حياة يشوع الملوحة بالاحداث والتى قاد خلالها إسرائيل فى البرية إلى ارض الميعاد ثم تختتمها بعبارة كافها عبارة عارضة فتقول: (يشوع/٢٤/٢٩) «وكان بعد هذا الكلام أنه مات يشوع بن نون عبد الرب ابن مئة وعشرين». فالموت يأتى كما هو معتاد بعد هذا الكلام، أو الاحداث. والتوراة تكاد تغلو من الرؤية الفاجعة للموت. ومع أن هناك بعض أمثلة يمكن الإشارة إليها ولكنها جميعا أبعد ما تكون مثلا عن العقليّة الأغريقية التى لم يكن الموت بالنسبة لها أمرا فاجعا

فحسب بل وكان أيضا غير تاريخي. فمقتل هكتور في ملحمة هوميروس العظيمة كان فاجعا لأنه كان ممثل شخص فائق اللبالة والشجاعة وأنه تحطم في قمة تاريخه البطولي. ولكنه كان أيضا الخاتمة المؤثرة للناجمة للحكاية وكان بمثابة الفعل الأخير في تاريخ منتهى. كما أننا لا نجد أيضا في الدوراء شيئا يشبه هذا الحزن العنيف الشديد للذي عاناه جلجامش عند موت رفيقه إنكيذر Enkidu والذي دفع البطل الآشوري الأسطوري إلى أن يشرع في رحلة ملحمة بحثا عن سر للخلود. كما أننا نلاحظ كذلك أن تفكير المبرانيين يختر من النحور عن صور الحزن الفاجع حول موت الأطفال أو فقد أشخاص بسبب المرض أو الكوارث الطبيعية. فالتموت لم يكن يعتبر في ذاته شرا بل أننا لا نجد في الدوراء أى معالجة منفردة للموت كموضوع أو إشكال. ولكن هذا لا يعنى على أية حال أن الموت يمر غير ملحوظ فيما ترويه الدوراء أو أن الموتى لا يندبون أو يحزن عليهم. فبعد أن شاخ يعقوب واسلم الروح وانضم إلى قومه نقرأ بعد ذلك: «فوق يوسف على وجه أبيه ويكى عليه وقبله» (تكوين ٤٩: ٤٣، ٥٠: ١) وكذلك نجد وصفا لحزن داوود على وفاة أبيه إيشالوم على الرغم من أنه قد حارب في صف أعداء أبيه ولكن للوصف وللقصه تعتبر من أكثر المواضع إيلاها في كل الآداب العالمية: (صمويل ٢: ١٨٠: ٢٣) فأنزعج الملك وصعد إلى عليه الباب وكان يبكى ويقول هكذا وهو يتمشى يا أبني إيشالوم يا أبني يا أبني إيشالوم باليتنى مت عوضا عنك يا إيشالوم ابني يا أبني. ولكن هذه المظاهر للحزن لم يكن يرد عليها بأى كلمات للمواساة أو التأكيد للمعوض. فالفقدان هو فقدان مطلق. والموتى لا يحل محلهم شيء أو يستعدوا بل هم دلائما بمنأى عن عواطفنا وهم أيضا بمعزل تماما عن أى انتقام غاضب. ومع ذلك فإن الموضوع الأعظم للموت لا يخفى ولا يصبح غامضا. فما وعد به الرب لا يمحوه أو ينقصه الموت. وما تنوقمه من الرب لا نستطيع أن نحصل عليه إلا في سياق الحياة وسوف نلقاه فيها. وهذا قد يفنى أحيانا إلى نوع من التحفظات أو التهاون والتوفيق حول تنفيذ الوعد إذ قد يحدث أن يأتى الموت لمن منحوا الوعد قبل أن يحقق الرب ما وعدهم به. ولكن هذه الوعود متحقق على أية حال. فقد وعد الرب الشيخ إبراهيم بعد أن كبر وكانت امرأته عاتر: «فأعطيك أمة عظيمة وأباركك وأعظم أسمك وتكون بركه. وأبارك مباركك ولاعذك ألعه وتبارك فيك جميع قبائل الأرض» (تكوين ١٧: ٢ ومابعدها). وهذا الوعد الفريد ظل معطلا خمسة وعشرين عاما. وعندما كان إبراهيم في التاسعة والتسعين أعلن الرب أن زوجته

* في ترجمة أخرى: لشاد به ورثاه

العجوز ساره البالغة من العمر تسعين عاما سوف تحمل ولدا. وضحك الرجل العجوز غير مصدق ومع ذلك فقد حملت ساره ومات ابراهيم فيما بعد وله هذا الأبن * الذي كان علامة مؤكدة على أن الرب قد قصد أن يكمل وعده. ولم يكن هناك شك على أن نسله سيصبحون من الكتلة ، كتراب الأرض، (تكوين ١٣: ١٦) .

كان اليهود إذن على يقين أن الرب سيضمن لهم أن تلمز أعمال الصالحين منهم في أجيال متبله كما كان آدم وحواء على يقين من أنهما سيكون لهما نسل بعد مقتل هابيل ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو من الواضح فيما يتعلق بالاشرار. فكان هناك تأكيد من ناحية وثقة بأن الرب يتقم وقد أكد على هذا «حزقيال» الذي كتب أن الله قد أمره أن لا يعلم الشعب أن حكم الرب قد يتجاوز الشريرين في حياتهم ليتقم بعد ذلك على أبنائهم ** (حزقيال: ١٨: ٤) هائل النفوس هي لى نفس الأب كنفس الأبن . كلاهما لى . النفس التى تخطئ هي تموت، ومع ذلك فقد كان الاعتقاد شائع

* ابن الوعد عند اليهود هو بالطبع اسحق (المترجم) .

** يرد هذا في سفر حزقيال في مطلع الاصحاح للثامن عشر: ١-٣ وكان إلي كلام الرب قائلا (٢) ما لكم انتم تضرعون هذا المثل علي أرض اسرائيل قائلين الآباء أكلوا الحصرم وأسنان الأبناء ضرسيت هي أنا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد أن تضرعوا هذا المثل في اسرائيل. وحزقيال: اسم عبرى معناه «الله يقرى» وهو أحد الأنبياء الكبار، ابن برزى ومن عشيرة كهنوتيه ولد في فلسطين وربما في اورشليم في بؤلة الهيكل أثناء عهد النبي ارميا . ثم حمل في السبي من يهوذا مع يهوياكين ٥٩٧ ق م بعد ثمانى سنوات بعد نفى دانيال . وقد عاش مع السبي علي نهر خابور وهو قناة في أرض بابل . وبدأت خدمته اللدبية في السنة الخامسة لسبي يهوياكين أى قبل ٧ سنين من خراب الهيكل . وواضح من سفر حزقيال أنه كان علي دراية بتعاليم ارميا . وفي السفر ثلاث أنواع من اللدبات أولها القاء قبل غزو اورشليم وثانيهما فيه حكم علي الأمم أما اللدور الثالث فيبحث بالرجوع من السبي وهناك خلاف حول قيمة مساهمة حزقيال فهو يعتبر أحيانا لبر اليهودية الشكوية الأخيرة وهناك من يرى أنه يتبع حتي في لبرياته تشريعات اللاويين الكتابيه (راجع قاموس الكتاب المقدس، مجمع الكنائس ط ١٩٧١) . (المترجم)

أيضا أن الرب لم يكن يقتصر بما فيه الكفاية من الشريرين على ما يرتكبون من إثم: (ارميا * : اصحاح ١٢: ١ وما بعدها): (١) أبرأنت يارب من أن أخاصمك. لكن اكلمك من جهة أحكامك. لماذا تكتج طريق الاشرار. إطمأن كل القادرين غدا (٢) غرسهم فأصلوا نمو! وأنمروا ثمرا ...)

وقد ترددت أصداء صراعة ارميا في الكتابات اليهودية واعتبرت القضية للمقامه امام الرب قوية إذ لا يبدو فقط أن الشريرين لا يلحقهم العقاب في حياتهم بل وقد يعيشون في رفاهيه وازدهار. ويبدو هذا محيرا أكثر لانهم قد غرسهم الرب وكانما هو متناقض في هذا الأمر.

ولأنجد في التوراة اجابة واضحة على سؤال ارميا. وخير ما تلقاه ارميا بهذا الصدد هو وعد جديد من الرب: (١) وإن لم يسمعوا فاني اقتلع تلك الأمة اقتلاعا وبايدها يقول الرب (ارميا: ١٢: ١٧) وفي قرون متأخرة يقدم المفسرون من الأحرار مذهباً متماسكا في اللغز ويشرح للرب تصحيح هذا الاضطراب في الموازين ولكن في كتب التوراة عامة نجد أن مفاهيم الحياة الأخرى تظل غامضة غير متماسكة. والمصطلح للتوراة الشائع وهو شئول * Sheol (وتترجم في الكتاب

* ارميا: اسم عبري معناه للرب يؤسس أو للرب يثبث وهو أحد كبار انبياء العهد القديم وقد عاش في أوائل القرن السابع وأوائل القرن السادس قبل الميلاد. وقد دعاه الرب إلي العمل للبر في رؤيا ولكنه تخرج من صفر سنه وعجزه فقال له الرب مما يرويه: قد أمتك اليوم علي الشعوب وعلي السماء لكفك وتهدم. وهناك وتلقض وتبني وتغرس. ودامت مدة خدمته للبرية أحدي وأربعين سنه لقي خلالها مقاومه شديده من الحكام والكهان والشعب وقد سجن أكثر من مره وأرغم أخيرا علي السفر إلي مصر ولا يعرف لا مكان ولا تاريخ موته. وكانت دعوته دعوة إصلاحيه خلقيه تعتمد علي إقامة صلح مباشره بين الرب وبين الفرد. ويرى قاموس الكتاب المقدس ان دعوته قد ارتقت بالفكر الديني من ميدان القومية الضيق المحدود إلي افاق السمو الروحي. وسفر ارميا يعد أهم مرجع عن تاريخ اليهود في الربع الأخير من القرن السابع وأوائل السادس قبل الميلاد وكان لكتابه ونبؤاته أثر كبير في تنمية الشعور بمسؤولية الفرد والمشاركة والاتصال بين النفس البشرية والرب: انظر لفواصل السفر والنبؤات والمرثي قاموس الكتاب المقدس : ط ٢ ١٩٧١ ص ٥٣ وما بعدها. (المترجم)

* * الكلمة عبرية. معناها في الأصل مكان الأموات وتترجم عادة بكلمة هاوية. وشئول موضع مجهول آمن الصامبون بوجوده واعتبروه عالما قائما بذاته. والكتاب المقدس يسلي بعض صفات الهاوية فهي تحت الأرض (عدد ٣٠: ٣٢) و(حزقيال ١٧: ٣١) .. ولها أبرار (اشعيا ٣٨: ١٠) وهي مظلمة (٢) صمويل ٦/٢٢) تذهب إليها روح جميع الموتى بدون استثناء (تكوين ٣٧: ٣٥) وفيها يجري العقاب ويعطي الثواب (صمويل ٢٨) .. وهي مفتوحة الأبرار مكشوفة امام الله (اليوب ٢٦: ٦) ولماثل (١٥: ١) والله يسود عليها (مزاسم ٨/١٣٩) وهناك صفات أخرى للهاوية .. انظر قاموس الكتاب المقدس ط ٢ ١٩٧١ ص ١٠٠٧ - ١٠٠٨ (المترجم).

المقدس بكلمة الهارية) يعنى مكانا يذهب إليه الموتى ، فعندما اعتقد يعقوب (مخطئا) أن أبنة يوسف قد افترسته للحيوانات المتوحشة فاقبى أن يتعزى وقال إني أنزل إلى إبنى ناثنا إلى الهارية .. ويكى عليه أبوه ، (تكوين ٢٧/٢٥) غير أن فكرة اللحاق بأبنة فى شلؤل لم تكن فكره معزيه فلا شك أنها ليست مكان يستطيعا أن يسكنا معا. ويشير أيوب إلى شلؤل (أيوب : ٢١/١٠ وما بعدها) ، قيل أن اذهب ولا أعود إلى أرض ظلمه وظل الموت* (٢٢) أرض ظلام مثل دجى ظل الموت وبلا ترتيب وإشراقها كاللجى. .

فأيوب يصنفها بأنها مكان لا يعود منه المره وحيث لا أمل هناك (أيوب: ١٧: ١٣ وما بعدها) . ولكن الأمر الذى يهم أيوب فى المقام الأول ليس حزنه على أوصاف شلؤل أو ما يحدث فيها ولكن حزنه ناشيء عن اعتقاده أنه لا يحدث فيها شىء. فأشارته إلى شلؤل ليست إلى حياة أخرى بل إلى نهاية الحياة وإلى الفكرة المروعة بأن الانسان لا يعيش إلا مرة واحدة ، فالشجرة قد تقطع ولكن جذورها تثبت من جديد.

(أيوب ١٤/ ١٠ - ١٢) ، أما للرجل فيموت ويبلى . الانسان يسلم الروح فأين هو. (١١) قد تلتذ المياه من البحرة * والذهب ينشف ويجف. (١٢) والانسان يضطجع ولا يقوم. لا يستطيعون حتى لا تبقى السموات ولا ينتهبون من نومهم ،

فلا تظهر شلؤل فى اللوراة أبدا على أنها مقر للخالدين . وهى لا تقارن باليونانية تارتاروس Tartarus (الجحيم فى الأساطير القديمة) المليئة بأشباح تكن والله تعمل بلا وجه كما أنها ليست اللاتيديه الأنفرنو (جهنم) حيث يلتقى بالاشرار ليعانوا من العذاب ما يعادل خطاياهم. أما شلؤل فمختلفة لا تثير الخيال بقدر ما تبحث فيه الاضطراب والحيره وتربط تأملات المره حول الموت بأفكار التبدد فى التراب دون أثر. فشلؤل ليست صورة لما بعد الحياة (الحياة الأخرى) بل هى صورة لما بعد الموت. فهى تذكره عنيفة خشنه بأن موت الانسان يعنى أنه يقطع ممن يحب . وليس ذلك مجرد انفصال عن البشر الذين تحبهم كما حدث ليعقوب مع أبنة بل هو أيضا انفصال عن الرب نفسه ، .

* هكذا فى الأصل والمقصود البحيرة .

(مزامير ٥٠/٤/٦) * وعد يارب . نج نفس . خلصنى من أجل رحمتك . لأنه ليس فى الموت نكر . فى الهاوية من يحمذك .

وليس الأمر أن المرء لا يستطيع فقط أن يعود كما يتفكى صاحب المزامير بل إن الرب نفسه لا يستطيع أن يعيدنا . فشلول إذن لا ينظر إليها على أنها نتيجة تابعة للحياة بل على أنها أمر مضاد لها ويقع فى مقابلها . والاشارة إلى شلول فى كلب للتوراة نترك فى نفوسنا إلتضاعاً روحياً بصفة مستمرة بوجهنا إلى حقيقة أننا موجودون وإنما فى آخر الأمر مازلنا أحياء . ويتميز أكثر وضوحاً بتدور شلول وكأنها ستار أسود تظهر عليه الصورة الساطعة المذيرة للحياة بكل ما فيها وما تتضمنه من ثراء متعدد الألوان .

ولذلك فشلول لا تعتبر إذن إجابة على السؤال المتكرر فى التوراة عن سبب ازدهار الاشجار ورفاههم . ومن الخطأ مع ذلك أن نستنتج من هذا أن لنهاء التوراة كانوا يعتقدون أن الرب متناقضاً أو أن عدالته معيبة . كما أنهم لم يكونوا ليكتفوا بمجرد وعود خاوية . ولكن الجواب لهذه المشكلة هو أكثر عمقا ونستطيع أن نتبينه إذا نظرنا بتمعن أكبر فى كيف يكون الموت سبباً فى بروز الحياة فى كل روعتها وقساوتها وخاصة مع صورة شلول . فبالنظر المباشر إلى الموت تجد نظرنا يعود مباشرة إلى الحياة . وعلى هذا فإن الفهم الصحيح للظاهرة التوراتية للموت يتطلب منا أن نتبين كيف تظهر الحياة فى مواجهة الموت . وسوف نتحور فى مبدأ الأمر لما يظهر مباشرة وكأنه سطح دائم التغير وكثيراً ما يكون متناقضاً .

ولاشك أن أكثر الفقرات قتامة فيما يتعلق بطبيعة الحياة هى التى نجدتها فى سفر أيوب** . فبعد فقدانه لقطعانه وأطفاله ثم صحته يلعن أيوب اليوم الذى ولد فيه وذلك فى انفعال لا يكاد

* المزامير نسبة إلى داود وهو درود للرب مات حراً إلى ٩٧٢ ق م وكان ملكاً بين حوالى ١٠١٢ - ٩٧٢ ق م . وداود اسم عبرى معناه محبوب وقد مرت حياته فى عدة مراحل مليئة بالأحداث . ولكننى هنا بالاشارة إلى شهرته فى الضرب على القطاره ونظمه لعدد من الأناشيد المقدسة . وفه الشعرى والموسيقى له تاريخ قديم عند المصريين القدماء والبابليين والعبرانيين . ويسبب إليه ٧٣ مزموراً كما ذكر ذلك فى عتاريتها فى الأسفل العبرى . وكثيراً ما تذكر المناسبات التى من أجلها لشد المزمرور وقد صاحبت المزامير مراحل حياته المخطفة أيام كان صغيراً ومصابحاً للملك شاول السابق عليه أو طريقاً أو ملكاً يمثل حلقة هامة فى لتساب المسيح (المترجم) .

** من أبرز كتب التوراة وهناك كثير من الاختلافات حول تاريخه تتراوح من القرن السابع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . ويقع الكتاب تهرية أيوب فى صورة درامية تروى الآلهة وفراجه وحلظه مع ذلك على إيمانه بالرب . وللكتاب تأثير كبير فى الأدب والفكر العالمى . واسم أيوب العبرى لا يعرف معناه بالذقة ويقرب أحياناً إلى اللفظ العبرى آيب أى الراجع إلى الله ويقول آخرون أنه معنى السهل من الشيطان ومن أسعداه ومن التكرار التى حدث به . ويثيرا لسفر مسألة فلسفية هى لماذا يسمح الرب بأن يتألم البار . والكتاب كتب شعراً فى الأصل . ويعتبر قصيدة شعرية فلسفية إلى جانب اجزاء نثرية طويلة . (المترجم)

يكون له مثيل في أى جزء آخر من أجزاء التوراة :

(أيوب : ٣ / ٥) بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه. (٢) وأخذ يتكلم فقال: (٣) ليتته هلك اليوم الذى ولدت فيه واللئيل الذى قال قد حبل برجل. (٤) ليكن ذلك اليوم ظلاما لا يمتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهارا. (٥) ليملكه الظلام وظل الموت. ليحل عليه سحب. لفرعه كاسفات الدهار.

ويمصرخ أيوب بعد ذلك لاعنا حياته (١٦/٧): قد ذبت . لا إلى الأبد أحيا. كف عني لأن أيامي نفخة، وكأنما الوجود ذاته قد أصبح حملا ثقيلا. ولاشك أن سفر أيوب يدفع بالنظرة التوراتية إلى درجة من التطرف. وإذا انزعنا هذه المصححات الأيوبية من سياقها، فإنها تظهر بوضوح شيئا من صفات الفكر البوذي وذلك بانشغالها بالألم والشقاء وكأنها صدى لما تقيمه البوذية من اقتران بين الحياة والألم. ولكن هناك مع ذلك فارق واضح. فالنظرة البوذية لا تتنظر للأحياء على أنهم محملين بالألم ولكنها تتنظر إليهم على أنهم محملين بالوجود الذى هو مشقة وألم. والخلاص الوحيد هو الخلاص من الوجود. أما أيوب فطلى الرغم من كل ما يعبر عنه من لشمزاز وكراهمية للحياة فله مازال يتوقع الراحة فى سياق الحياة. وهو يسأل الرب :

(٢٠) أتترك. كف عني فاتباج قليلا. قبل أن انهب ولا أعود .. (أيوب ٢٠ / ١٠ ومابعدها) . وهذه المفارقة المدهشة بين عذاب أيوب وبين تأكيده فى نفس الوقت على الحياة بشكل ايجابى قد تكون السبب فى أن سفر أيوب والسفر الآخر الباكي والذى يعرف باسم مراثى أرميا * همسا الاختيارات الوحيدة المسموح بها فى القانون اليهودى للحزائى أن يقرأوهما خلال فترات الحزن الشديد (١٤) بل وقد يفسر ذلك أيضا أن أحبار اليهود يرون أن سفر أيوب هو السفر الوحيد من أسفار التوراة الذى يمكن للمرء أن يشك فيه مباشرة.

* يسمى السفر فقط 'مراثى' وهو يروى فى خمس قصائد تعظم أورشليم عام ٥٨٦ ق م وكان يعتقد سابقا أنه لأرميا ولكن علماء التوراة المحدثين يرجعونه إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد. وأرميا الذى يرجع تاريخه بين نهاية القرن السابع وأوائل السادس قبل الميلاد. وقد عاش فى زمن انهيار لشور وسقوط أورشليم. (المترجم).

وكذلك نجد أن سفر الجامعة* قدم وصفا ثلثا عن قيمة الحياة ولكنه يملأ موقفا مخالفا
بوضوح لموقف أيوب: سفر الجامعة: (١: ٢ - ٤)

كلام الجامعة ابن داود الملك في اورشليم. (١) باطل الأباطيل قال الجامعة. (٢) باطل
الأباطيل للكل باطل. (٣) ما الفائدة للإنسان من كل تحبه الذي يتعبه تحت الشمس. (٤) دور*
بمعنى ودوريحي والأرض قائمة إلى الأبد.

ولا نرى أن الذي يحرك الكاتب المجهول لهذا السفر القصير هو الاحساس بالعبث
والشفاء بل هو تأكيد وتكرار للحقيقة التوراتية المتكررة بأن لكل شيء أوان وأن لاشيء يبقى دائما.
وإذا كانت مشكلة أيوب قد نشأت عن حياة قد سلب منها الكثير فإن الألم الذي نجده في سفر الجامعة
قد نشأ عن حياة أعطى لها الكثير. فبعد أن يروى كيف بنى البيوت الكبيرة واملك العديد من اللقيق
وزرع الكروم واستأجر المخدمين واقتنى السحليات وأصبح عثليا وازداد ملكه أكثر من جميع الذين
كانوا قبله في اورشليم ثم إذهبه بعد ذلك يقول: للجامعة ١: ٢: «ثم التفت أنا إلى كل أعمالى التى عملتها
فداى وإلى الحب الذى تعبته فى عمله فإذا للكل باطل وقبض الريح ولا منفعة تحت الشمس».

ولكن ليست الأشياء المادية المحسوسة فقط هى التى تتلاشى فى هذه الدنيا بل والحكمة أيضا
وحتى تلك الحكمة التى تتحقق مع معرفة ذلك:

(سفر الجامعة: ١: ١٦ - ١٨)

(١٦) ، أنا نلجيت قلبى قائلا ما أنا قد عظمت وازدنت حكمة أكثر من كل من كان قبلى
على اورشليم وقد رأى قلبى كثيرا من الحكمة والمعرفة. (١٧) ووجهت قلبى لمعرفة الحكمة والمعرفة
الحماقة والجهل. فمرفت أن هذا أيضا قبض الريح. (١٨) لأن فى كثرة الحكمة كثرة الغم والذى يزيد
علما يزداد حزنا.

* سفر الجامعة: السفر رقم ٢١ من العهد القديم ومعنى اسمه الكارز ولطلق عليه سفر الجامعة فى
الترجمة السبعينية للتوراة والكلمة ترجمة للكلمة العبرية «قولهيت» التى تعنى من يجلس فى
محفل أو يتكلم فى مجتمع أو كنيسة. والاسم «الجامعة» يقصد به سليمان بن داود الملك فى
اورشليم وهناك اختلاف على نسبه إليه وإن كان البعض يرى أنه كتبه فى شيخوخته ويشير فيه
إلى تجاربه فى الحياة. والسفر يسمى Ecclesiastes (بمعنى واعظ أو مبشر) وهناك من ينسبه
إلى وقت متأخر من القرن الثالث أى بعد عهد سليمان. وقد شك بعض اليهود فى قانونية السفر
ولكنهم أعادوه أخيرا إلى الاسفار القانونية (الترجم).
* بمعنى جيل (الترجم).

ولمنا بحاجة إلى طول تقليب في صفحات الدوراء لتجد مشاعر مناقضة تماما لمشاعر الجامعة. ففي السفر السابق مباشرة على الجامعة نجد سفر الأمثال (الذى ينسب أيضا سليمان*) (أمثال ١٣/٣-١٨)

(١٣) طوبى للإنسان الذى يجد الحكمة والرجل الذى ينال الفهم. (١٤) لأن تجارتها خير من تجارة الفضة وريحها خير من الذهب للخالص. (١٥) هى أئمن من اللآلىء وكل جواهرها لا تسارها. (١٦) فى بيدها طول أيام وفى يسارها الثنى والمجد. (١٧) طرقها طرق ينعم وكل مسالكها سلام. (١٨) هى شجرة حياة لمسكها والمتمسك بها مغبوط ...

وفى سفر آخر ينسب أيضا سليمان وهو نشيد سليمان أو نشيد الانشاد نجد عملا مليئا بالمديح الرائع والإشادة بلذذ العالم الدنياوى. والسفر يعتبر تقريبا معاصرا لسفر أيوب وسفر الجامعة ولكنه يغفل تماما موافقتهما من الحياة: (نشيد الانشاد : ١: ٧ - ٣)

(١) ما أجمل رجائك بالنطين يابنت الكريم. دولار فخذيك مثل الحلى صنعتة يدى صناع. (٢) سرتك كأس مدرة لا يعزها شراب ممزوج. بطلك صبرة* حطلة مسجبة بالسوسن. ثدياك كخشفين*** توامى طيبه ..

وهذا الطابع العشتى لكل هذا الكتاب قد ومنع الكثير من مفسريه فى كثير من الأحيان فى موقف حرج أصطبرهم إلى تفسيره على أنه تعبير مجازى عن أسرار روحه خفيه. أما نحن فلا يجب أن نجد أية صعوبة فى أن نرى كيف يتفق تعبير السفر مع ما سبق أن أشرنا إليه. فالنظرة الصريحة القاسية للموت والتي قادت أيوب إلى الشعر هى نفس النظرة التي قادت إلى هذا الشعر الآخر. فاسفار أيوب والجامعة والأمثال ونشيد الانشاد قد تكون تصويرا غير متناسق أو متوافق لما يبدو على سطح الحياة ولكنها من ناحية هامة أخرى تعتبر منسوجة من نفس للسجج الروحي. فهى جميعا مشغولة تماما بالحياة، وأصحابها يحبون الحياة حتى حدودها الأخيرة ويتلسمون قممها ليعودوا من جديد متقافزين مع جلبتها وصخبها.

* وفى هذا خلاف بين علماء الدوراء على صحة قد ما ينسب إلى سليمان فالكتاب مجموعة من الأمثال التعليمية. وقد صرف سليمان ابن داود ومعنى اسمه رجل سلام، بأنه درس كل العلوم وفاق علماء عصره وكتب الحكمة والتواصل. وقد صناع كثير مما كتبه ولم يبقى إلا بعضه. (الترجم)

** كومة

*** للخشف: ولد للطفى

ثم هناك شيء آخر يجمع بين مؤلفي هذه الأسفار في وجهة نظره واحدة: فهم جميعاً يتفقون أنهم أمام تقاليد الحياة وغدورها ولا يمكن التنبؤ بها ببطرأ فيها قانهم أمام ذلك كله لم يكونوا بطلعوا إلى اتصال للحياة بعد الموت يعرضون خساراتهم أو يواصلون أفرانهم. فلم يكن مهمهم أن يحصلوا على مزيد من الحياة بل أن يركزوا اهتمامهم على منبع الحياة. ولم يكن الوجود بالنسبة لهم حملاً على الواحد منهم أن يخلص منه على نحو ما كما أنه بالنسبة لهم ليس بمثابة مناع أو ممتلكات يحاول المرء أن يزيد كميتها. فالحياة أو الوجود لم تكن ما يمتلكون بل مامم عليه من كونه. ولتكون أكثر دقة فالتنا لا نستطيع أن نقول أنهم منشغلين بالحياة بل أنهم منشغلين بأن يحيرا. فاليهودى التوراتى لم يكن يتصور أن يقف أمام الرب مطالباً بمزيد من الحياة وذلك للسبب البسيط لأن هذه المطالبة نفسها هى تعبير عن الحياة. ولقد سبق لنا أن رأينا أن الموت لم يكن موضوعاً للكتابات العبرية ولستطيع أن نقول أنه من الواضح أن الحياة أيضاً لم تكن موضوعاً.

ونستطيع بهذا أن نلقى نظرة أخرى نلمح بها بعض العناصر الأكثر عمقا فى قصة الخلق. فلقد خلق الرب كائنات انسانية معونا نزلنا نحن جميعاً من صلبه مباشرة وفى كتابع تاريخى لا يمكن أن يتكرر. فالرب لم يخلق الانسانية ككيان مجرد أو كخلق قرائن الكيمياء والطبيعة بحيث يسمح بالشوء بالمصادفة للحياة من المحيط المقيم للكوكب البدائى. فالرب ليس مصدراً لحياتى بل مصدر لى. وهذا يفسر الطابع الشخصى البالغ الشخصى للرب اليهودى بالمقارنة مثلاً مع الكائن الأعلى للهندوكيين أو للافلاطونيين المحدثين. وما دام الرب هو المصدر المباشر لكل ما لنا ولما نعمل فانه اذن أقرب إلينا من أيدينا ومن أنفاسنا. ويقول صاحب المزامير فى ذلك: (مزامير ١٣٩: ١٣، ١٨) (١٣) ، لاشك أنت أقلتيت كليتى . نسجتلى فى بطن أمى .. (١٨) رأت عيداك أعضائى وفى سرك كلها كتبت يوم تصورت إذ لم يكن واحد منها.

وهذا يعنى أيضاً أن أى انفصال عن الرب هو أمر لا يمكن التفكير فيه كما يقول صاحب نفس المزمور (مزامير: ١٣٩: ٧ وما بعدها) :

(٧) أين أنهب من روحك ومن وجهك أين أهرب. (٨) إن صعدت إلى السموات فانت هناك. وإن غرست فى الهاوية* فما انت . (٩) إن أخذت جناحى الصبح وسكنت فى أقاصى البحر. (١٠) فهناك أيضاً تهدينى يدك وتمسكى يمينك.

* شتول

ومعرفة أن كل شيء شخصي إنساني في علاقته بالرب في معناه التوراتي الدقيق ليست علاقة بموضوع أو بفكره ولا حتى بتجربة، بل علاقة الشخص بمصدره يجعله يتبين أيضا أن كل سؤال موجه إلى الرب لا يمكن أن يتلقى أية إجابة. فالإجابة هي دائما سابقة على السؤال وليس جواب السؤال إلا مجرد إمكانية ترجيه السؤال.

ولهذا السبب يستطيع يهود التوراة إذن أن يسألوا الرب لماذا يتعذب الرجل الصالح البار؟ ولماذا ينجح ويزدهر الشرير؟ أو لماذا يحدث أي شيء؟ ولكنهم مع ذلك لا يتوقفون أبدا عند حقيقة أنهم لا يتلقون أي جواب. ولهذا السبب نلاحظ أيضا أن النصوص التوراتية قد تتجاوز بعضها مع البعض الآخر أو تتلاحق دون مناسبة أو توقع. فنجد مثلا أن أيوب يلاحق الرب مكررا طلبه أن يبرر له عذابه الذي لا يستحقه وأخيرا يتكلم للرب ولكن إجابته هي بوضوح ليست إجابة: (أيوب: ٣:٣٨ وما بعدها)

(٣) اشدد الآن حقيقك كرجل. فاني أسألك فتعلمي. (٤) أين كنت حين أسست الأرض؟ أخبر إن كان عندك فهم. (٥) من وضع قياسها. لأنك تعلم. أو من مد عليها مطمارا. (٦) على أي شيء قرت قواعدهما أو من وضع حجر زاويتها. (٧) عندما ترنمت كراكب الصبح معا وهتف جميع بني الله.

ويواصل الرب في لشعار من أروع أشعار التوراة وضع أيوب أمام سلسلة من الأسئلة التي لا جواب عليها والتي تشير جميعها فقط إلى ماهية الرب كخالق مغلقة كل إمكانية لمعرفة عقل الرب بالنظم الانسانية. فاسئلة الرب، في أحسن الأحوال هي أسئلة بلاغية. فهو يسأل: أين كنت حين .. وكأنما هي تعني: لم تكن هنا حتى وضعتك هناك، وكان هذا الأسلوب هو أسلوب الشاعر في تذكرنا أن الجواب هو دائما سابق على السؤال.

ومن المفاتيح الجوهرية في فهم العقل اليهودي هو حقيقة أن الإقرار بأن الألوهية لا يمكن جذريا إخضاعها للمعرفة لم يكن سببا للانصراف عن واقعيتها وحقيقتها. بل كان الأمر على العكس من ذلك إذ أن عظمة الرب المسيطر تشع خلال جميع الكتابات التوراتية وخاصة من خلال تلك الفقرات التي تبتعث للشعور للموجع بقصر الحياة وعدم يقينيتها كما يتبين من النص التالي: (أشعيا* ٤٠)

* يعتبر إشعيا من أعظم أنبياء العهد القديم بأسلوبه الأدبي ولفظه اللغوية. ومعنى الاسم: الرب يخلص .. وقد تدبأ في مملكة يهوذا وعاش ولما في النصف الأول من القرن الثامن قبل الميلاد واستمرت نبوته أكثر من ستين عاما. وكان كتابه موزع دراسات تاريخية ولغوية كثيرة لمناقشة وحدته وما احتضن إليه وما يعتبر أجزاء خارجة تاريخية عن زمانه. لدراسة وافيته عن الكتاب انظر: Eissfeldt, Otto, The Old Testament, an introduction Tr. N. by Peter, R. Ackfloyd, of Bord Blackwell 1963 pp 505 - 545 والكتاب ينقسم أساسا إلى ثلاثة أقسام تضم أقوالا، نبروات تاريخية فأقوال. وفي الكتاب إشارات تاريخية عن حوادث القرن الثامن قبل الميلاد إلى جانب تسجيل لتجربة دعوته للبهو وهي من أربع قطع السفر كما يضم نبؤات العقاب والتعذيب للمملكتين يهوذا وأورشليم وتعذيرات موجهة إلى الأم ووعود المستقبل. (المترجم)

٤٠٠/٦، ٨) (٦) صرحت قائلة ناد. فقال بماذا أنادي. كل جسد عشب وكل جماله كزهر الحقل. (٧)
يبس العشب ذبل الزهر لأن نفخة الرب هبت عليه. حقا الشعب عشب. (٨) يبس العشب ذبل الزهر
وأما كلمة ألهنا فنكتب إلى الأبد.

وكذلك فإن أيوب في قمة عذاباته وتعت الهجوم الذي لا يرحم من أصدقائه وقبل أن
يعطى الرب جوابه البلاغى نجده يصبح وسط ذلك كله : «أما أنا فقد علمت أن ربي حي» (أيوب :
٢٥/١٩). وكثيرا ما أشار للمفسرون بعد ذلك يترون لهذه الصرخة على أنها أروع لحظات قصة
أيوب. وكذلك بالمثل نجد أن الجامعة رغم كل ما عبر عنه من تعب وطلان للحياة نجده يرتفع
بشعوره نحو الرب ليقول : (الجامعة ٢٤/٢٠ وما بعدها)
(٢٤) ليس الإنسان خير من أن يأكل ويشرب ويرى نفسه خيرا في تمهيه. رأيت هذا أيضا أنه
من يد لله. (٢٥) لأنه من يأكل ومن يلدغ غيره .

وباختصار ولتفخيص ما سبق يمكن أن نقول اننا امام نظرة للموت فريدة بين فلسفات
وأديان العالم. ويمكن تلخيصها بالصيغة التالية : عندما يخطر اليهود إلى الموت فإنهم يرون الحياة،
وعندما ينظرون إلى الحياة فإنهم يرون الرب. والرب الذي يرونه هو المصدر المباشر لكل ما هم عليه
ولكل ما يعملون. وهذه الصفة من الاحتفال والابتهاج بمركزية الرب ظلت صفة دائمة في صلب
الحياة الدينية لليهود. وهي تعبّر عن الاحساس بالاكتفاء بالرب. ويقول المؤسس الروحي
للهاسيدية* في القرن الثامن عشر في بولندا وهو بل شيم توف Bnei Shem Tov : «مادمت أحب
الرب فما حاجتي إلى عالم آخر ؟» (١٥).

ويرى عن الحاخام زلمان Zalman وهو أحد قيادات الحركة الهاسيدية المتأخرين أنه
ذات مرة قطع صلاته وقال : انا لا أريد جنتك ولا أريد عالمك الآخر. أريدك أنت، أنت وحدك (١٦)
وأمام هذه القوة الروحية للشعور بالاكتفاء بالرب لا يصبح الوجود الانساني واقعة
موضوعية بل معجزة .

* الهاسيدية من العبرية Hasidhia بمعنى الاقتفاء الصالحين وهي حركة دينية تأسست في بولندا في
القرن الثامن عشر على يد الحاخام اسراييل بن إليزر Israel Ben Eliezer (١٧٠٠-١٧٦٠)
وكانت الحركة لاحتجاجا على الاتجاه العفلي السلطوي وأكدت على العناصر الروحية
في الدنيا. (المترجم).

ولقد حاولنا خلال هذه الدراسة أن ندين الطريق الذي سلكته نماذج مختلفة من التراث الديني والفكرى لثقوبت الأحساس بالاتصال فى مواجهة الموت. ولكن هذا الأتصال الذى ظهر إلى الآن فى التراث اليهودى هو اتصال يعلوى على الكدير مما يوم بالتناقض. فجدد أولا أن هذا الاحساس بالاتصال يقوم على قبول الموت على أنه حقيقة لا جدال فيها. فثلول هى مكان لا يحدث فيه شىء على الاطلاق وحيث يكون الموتى منقطعين تماما عن الأحياء بل وعن الرب دون أى أمل فى العودة. وما دام الميلاد هو بداية مطلقة كما أن الموت نهاية فمن الممكن أن توصف الحياة بأنها رحلة من التراب إلى التراب، فالأتصال إذن لا يتحقق باستبعاد للموت بل أنه فى الحقيقة لا يلجز ولا يتحقق بل يعطى. وكما أن الرب قد أعطى للموت فهو أيضا قد مد الوجود الإنسانى باتصال فى صور: التاريخ. وقد يبدو من التناقض أن نقرر أن الموت ليس عقبة أمام التاريخ بل هو على العكس أساسه الذى يقوم عليه. ولكن الوجود الإنسانى يعتبر تاريخيا، كما رأينا، لا لأنه يمر خلال الزمن بل لأن هذا الوجود الإنسانى يتميز بامتلاك المعرفة للخير والشر أى معرفة تلتقى بما يفعله المرء وما يترتب على أفعاله. فنحن تاريخيون لأننا نستطيع أن ننظر إلى الأمام وأن نتوقع نتائج أفعالنا. وهذا يعنى بالطبع أن المستقبل ليس نقطة فى الزمن مازالت بمثابة عدا ولكن المستقبل على وجه الدقة هو الذمرة التى يحملها الزمن من للبذور التى نرعاها نحن فى الحاضر. فالمستقبل ليس شيئا سيحدث لنا بل هو سيقرب على الطريقة التى نحيا بها حاليا.

ولقد رأينا أن ما يكون طبع الأشرار هو أنهم فى جوهر سلوكهم غير تاريخيين، فالتهديد الذى يمثله أعداء اسرائيل ليس هو مجرد التهديد بالموت بل أنهم أحيانا يبدون وكأنهم قادرين على جعل تاريخ اسرائيل يتوقف فجأة. وعدم عقاب الرب للأشرار يبدو أنه يزيد من هذا الخطر. ومع هذا فإن هذا التناقض السحير من جانب الرب يطو عليه الوعد الذى أعطاه. وهذا الوعد فى جوهره هو وعد باستيقاء هذا التاريخ حيا لا يموت. ولقد كان نسل إبراهيم أكثر مما يستطيع أن يحصره أو يحد. ولكن إبراهيم لم يوعد بالخلود ولا بلحظة واحدة إلا تلك التى كانت ضرورية لينجب وريثه الشرعى. ولأن إبراهيم كان وثقا من أن الرب سيحفظ وعده فقد مات بشعر أن حياته قد أكملت وإن لم يرى شيئا من هذا التاريخ الراوع إلا ميلاد طفل واحد. وعلاوة على ذلك فإن إبراهيم لم تكن لديه الرغبة فى أن يرى نسله الكبير ولا رغبة فى أن يحيا فى المستقبل لأنه كان يفهم ضمنا أن المستقبل قائم موجود بالفعل فى حياته الحاضرة. فلم يكن من الضرورى لإبراهيم أن يمايش التاريخ الذى رقدت بذره فيه وكان من الكافى باللمبة له أن يمارس وإن يمايش تاريخيته. ولقد قدما فى السطور السابقة صياغة لهذا الموقف قلنا فيها أن اليهود عندما ينظرون للموت يرون الحياة وعندما ينظرون للحياة يرون الرب. ومن الواضح تماما فى قصة إبراهيم بل وفى غير ذلك من أجزاء التوراة إن فى

كل مرة كان الرب يظهر فيها له فإن ذلك كان للإعلان عن حدث في المستقبل. وعلى هذا يمكن أن تصنيف إلى الصياغة التي اقترحناها أن رؤية الرب كانت تعنى رؤية مستقبل مقترح.

والعكس الصحيح لهذه الصياغة إذن أن نقول إن الشر لا يدخل التاريخ مع الموت بل يدخله مع المعجز عن رؤية الرب حاضرا فيه. وإذا كانت رؤية الرب حاضرا تعنى رؤية المستقبل مفتوحا فإن النظر إلى التاريخ بدون الرب تعنى أننا نصور أننا نمتلك المستقبل للفعل به ما نغاه. وعندما قال سمعية* في القرن العاشر «إننا بالحكمة استلمنا أن ننظم الجيوش والمسكرات» فقد كان يعلم أن الرب هو الذى وهبنا هذه الحكمة وأنه قد أعطانا إياها كعامل من عوامل استبقاء التاريخ مفتوحا. وعندما استخدم هتلر في القرن العشرين عقله الخاص للتخطيط للجيش والمسكرات فقد كان ذلك في رفض صريح لسيادة الرب على التاريخ. فقد أراد هتلر أن يمتلك التاريخ وأن يجلب تاريخ اليهود وبقية العالم أيضا إلى خاتمة فاجعة فكانت خاتمته.

وحول هذه النقطة بالذات دارت أسى صرور النقد وأكثر محاولة لهدم اليهودية ونعنى بها الحاجة التي تقول إن الفصل الجذرى بين الخالق والمخلوقات قد أدى بالعالم الحديث إلى التوصل إلى العلمانية وإلى تحول مؤسساتها إلى البيروقراطية مما جعل وقوع المحرقة ممكنا بل قد يكون هو ما جعلها محتومة الوقوع. وبعبارة أخرى فقد يكون هناك نوع من السخرية العليا في حقيقة أن الأيديولوجيا اليهودية التي كونت مفهوم المستقبل المفتوح هي نفسها التي قادت اليهود إلى ما كاد يصبح قريبا جدا على نحو فاجع من تعظيم هذا المستقبل تماما. فحدث المحرقة بآثار بحدته السؤال عن معنى وجود الرب في التاريخ. فسنوات حكم النازي الأتلكى عشر الفظيعة كانت تدفع على التمازول والمطالبة بتحقيق هذا الوعد الذي ظل قائما منذ أكثر من ٣٠٠٠ عاما. فهل الرب حريص أمين على تنفيذ كلماته أم أن البابليين أو الرومان أو اللوقازيين أو الدازيون وغيرهم ممن أضلهد اليهود هم الذين يحكمون العالم؟ فلذا كانت تلك النظرة إلى المستقبل المفتوح والإيمان به هي صلب العقيدة اليهودية فإنها قد أصبحت أيضا مصدر أزمته الرئيسية.

* سمعية بن يوسف اللوموسى (٨٩٢-٩٤٢) ومتر أول مفكر فيلسوف يهودى هام في العصور الوسطى وكان رئيسا لأكاديمية صور في بابل وكان دارسا للعلوم وأوضاعا للنحو وعلم اللغة اليهودى. وأهم كتبه هو كتاب المعتقدات والآراء Emunot ve Deot الذى سار فيه على نمط كتابات المعتزلة والمدارس الإسلامية في أفكاره حول وجود الله وخلق العالم. وهو أول من ترجم للتوراه إل بالعربية ووضعه شرحا لها. ويبدو وأنه تأثر بوضوح بالأفكار الإسلامية عن الجنة والنار والمقاب والمقالب. (المترجم)

وسحاول هنا أن نحصر مهمتنا في أن ننظر في تاريخ اليهود كما حدث وكما تم تفسيره للكتيبين هل القول بالمستقبل المفتوح هو قول يستحق للصدىq بالثقل وليس مجرد أيديولوجيا فارغة خطيرة. فإذا لم يكن قولاً جديراً بالثقة والصدىq فإن الفهم اليهودى للموت يصبح مضطرباً غير مستقيم إذ أنه يدعى أن التأكيد غير المعقول أو المنطقى للإتصال التاريخى فى مواجهة الموت سيدهار ليصبح مجرد تناقض مباشر.

كيف نبحت إذن عن وجود الرب فى التاريخ. لقد أنبلنا بوضوح منذ الجملة الأولى فى سفر التكوين فى أول للتوراه أن الرب لا يمكن أن يكون ذا بعد تاريخى وإن البشر لا يمكن أن يكونوا إلا فى التاريخ. فليس من المعقول أو المقبول إذن أن نبحت عن ظاهرة تاريخية معينة وأن نشير إليها على أنها تمثل الرب. وقد رأينا أن تأثير حضور الرب هو فى إقامة هذا المستقبل المفتوح. فعلىا إذن أن نحاول أن نتبين المفهوم اليهودى لطريقة لتفاح هذا المستقبل واستبقائه مفتوحا بفصل الرب.

إن القرون الأولى المبكرة من تاريخ اليهود تقدم لنا كما تسردها رواية التوراة نظرة تكاد أن تكون ساخجة للطريقة التى صان بها الرب للمستقبل من أن ينطق على أبناء إسرائيل. فهناك منذ مقتل هابيل على يد أخيه، وهو أول حدث بعد الطرد من الجنة، سلسلة طويلة من المراحل التاريخية للميلدة بالتفاصيل الجزئية والانطباعات الشخصية التى تستبقى جمهور المستمعين لهذا الحكى الشفوى لتلك القصص فى حالة من الأنبهار والتعلق، وتستطيع أن تلاحظ بسرعة أن هناك قالبا مشتركا لتطور حكاية هذه القصص المستقلة بعضها عن البعض الآخر وإن كانت مثلا حقه متسلسلة: فهى تحكى دائما عن التهديد المفاجىء لشعب إسرائيل من عدو خارجى أو من انشقاق داخلى ومع ذلك فمهما كان تنوع العدو فى العدد أو مهما كان قدر انصرافهم عن ربهم فإن الرب لا يتخلى عنهم. وتعتبر هذه الروايات تفسيرات تبسيلية لمجرد أن منظورها للتاريخ هو منظور لا يفسح مكانا للإضطراب فهو لا يتضمن أية أحداث تطالب الرب بتنفيذ وعوده المتكرره بأن يستبقى المستقبل مفتوحا لشعبه. فهناك نمو متصل لأسرائيل دينيا وسياسا وكانما هناك خلفها قوة لا تقارم. وفى لحظات الأزمات يبرز فيها شخصيات متميزة. فقد أثبت موسى أنه قائد فعال متحرك يقود الهروب الجرى من مصر والأقامة المريرة فى البرية. وقد تلقى للشرعية مباشرة من الرب ورفع أمام اتباعه المعاندين مثلا أعلى ليصبحوا دامة من الكهنة وشعبا مقدسا.

وكذلك فى زمن من الحرب الأهلية ظهر داود مملكا عبقرية حربية وسياسية جعلت منه أعظم ملوك إسرائيل وأصبحت أورشليم مدينة ملكية رائعة ومكانا لمعبد كبير قدم للديانة أول مراكز العبادة لها.

ولكن حدث عام ٥٨٦ ق.م حادث أدخل الاضطراب فى هذه النظرة المبسطة للتاريخ وكان بمثابة نهاية للفهم البسيط لليهود لمعاقبتهم بالرب. فقد سقطت اورشليم فى يد قوة عظيمة الغنوق حطمت المعبد وقادت الكهنة مع عدد كبير من الشعب إلى الأسر. ولم يتسبب تحطيم المعبد فقط فى وضع نهاية لحياة العبادة فى اسرائيل بقربانها الطقسية واحتفالاتها الكهنوتية المعقدة بل لقد تطلب ذلك أيضا نظرة جديدة تماما لفهم كيف سيضمن الرب الاتصال فى حياة شعبه. ولقد بلغ الخراب الذى لحق بالمؤسسات الرئيسية للشعب حدا جعل من غير المعقول توقع ظهور قائد له مثل عبقريه موسى أو داوود من بين شعبه المشتت. فقد بدا واضحا وفقا للنظرة السابقة ان رب اسرائيل قد اثبت أنه لا حول له ولا قوة أمام آله البابليين الغزاة فأين إذن هذا الاتصال فى التاريخ الذى نكرر وعد الرب به للأباء الأول؟ وكان من آثار احداث عام ٥٨٦ ق.م ان ظهرت رؤية جديدة لمفهوم الاتصال وإن كانت قد اكتست بالفعل بالشرعية وللحياة من أقوال سلسلة من العواطف الملهمين أو الأنبياء.

فحقيقة أن الرب يبدو وكأنه غير مبال بغزو العدو لمدينة داوود بل وأكثر من ذلك فإن الرب يبدو وكأنه لم تحركه تلك الكراهية الدينية للقاسية التى دُخست للذبح المقدس ونكست المعبد من حوله. ولكن هذه الحقيقة اعتبرها الأنبياء رسالة واضحة بأن اسرائيل قد عوقبت لخطاياها وأن الرب نفسه هو الذى نفذ هذ العقوبة. فالرب لم يهزم ولكنه استرد حقه وبره. ولم يكن الوثنيون إلا أداة له (١٧) .

ولقد ظل الأنبياء لقرون عديدة يلذرون اسرائيل بما ينتظرهم من عقوبة نتيجة حكم الرب على فسادهم وعدم صلاحهم. فمنذ مائتى عام قبل ذلك كان عاموس* يحلهم بادانكس المزيه

* عاموس: اسم عبرى معناه حمل. وسفر عاموس هو ثلاث أسفار الأنبياء الصغار للثلاثون من أسفار العهد القديم ويقتسم سجلا لحكم الله فى مملكة اسرائيل وهى آبان مجددا السياسى ويتألف السفر من أربعة أقسام: أ- مقدمة: أصحاح ١-٢. ب- توجيهات أصحاح ٣-٦ خمس رؤى: أصحاح ٧-٩ ، والجزء الأخير يعود أصحاح ٩: ١٥-١٨. وقد عاش عاموس فى القرن الثامن من قبل الميلاد وكانت نبؤاته لفسادهم وتدهور المعاهدة التى كانوا يعتقدون أنهم يقدمونها للرب... السفر يعان أحكام الرب على بعض البلدان فى سلسلة من التأنيبات تقضى إلى تآليب اسرائيل. أما الرؤى فهى عذاب الجراد والذرع والزرع وسلة الدمار الصاعدة ويهوده الراقف قرب المعبد. أما الوعد فهى أن السبي مؤقت وعودة للصيبيين. وعاموس من طبقة فقيرة من بلدة تقوع وهى قرية إلى الجنوب من بيت لحم وكان راعى فى الصحراء وجلى جميز. وقد أدى به تأنيبه لبلدى اسرائيل إلى طرده ونفيه ولا تعرف متى ولا كيف مات.

لمبادئهم باسم الرب (مفر موسى : ٢١/٥ وما بعدها) : (٢١) بغضت، كرهت أعيادكم ولست التذ باعترافكم. (٢٢) انى إذا قدمت لى محرقاتكم وتقدماتكم لا أرتضى وذبائح السلامة من مسعناكم لا التفت إليها. (٢٣) إبعد عنى صنجة أغلتيك ونفمة ربابك لا أسمع. (٢٤) وإيجر الحق كالدياه والبر كلهر دائم. *

فليست الديانة الزمام وأداء للطقوس والاحتفالات ولكنها عاطفة من القلب تؤدي إلى حياة من العدل والتعاطف. فما يريد الرب لا يتمل فى ملكية قوية أو كهنوت متراتب يدير أمور الناس بقوة خارجية بل ان ما يريد هو حس متجدد بحدود الوجود الانمائى ومعرفة بالتاريخ تبدأ من الداخل :

(المزامير ١٦: ٥١ وما بعدها) :

، (١٦) لأنك لا تسر بذبحة وإلا فكنت أقدمها. بمحرقة لا ترمى. (١٧) ذبائح الله هى روح منكسرة. القلب المنكسر وللنفسق يالله لا تحقره. *

وإذا كان لمدة السبى أثر مباشر فى الارتماع بدور النبى وأثر طويل الأمد فى التأكيد على أن روح النبوه لن تفقد قطها فى تشكيل الديانة اليهودية فإن ما حدث بالفعل أن لليهود بعد عودتهم من السبى بعد حوالى قرن من الزمان قد أصادوا إقامة المعبود بمبادئه الشرعية. وخلال القرون الخمس التالية تعرضت مصائرهم بحلف للسقوط والارتفاع. وفى عام ٧٠ م وقع أكثر الأحداث حسما فى تاريخ اليهود إذ وقع الحطيم الثانى والنهائى للمعبد.

ويعتبر عام ٧٠ بمثابة الخاتمة لأى حضور سياسى أو دلبى لليهود فى أورشليم حتى إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨. وعلى الرغم من أنه لم يكن هناك أية مشابهة أو موازاة لحطيم المعبد فى

* وقد نتاج الإشارة فى الآيات السابقة إلى القرابين بعض الترمييح. فقد كان القربان فى جزأها اما من عباده اليهود وقد وضع موسى نظاما دقيقا ومفصلا للقرابين وجعل تقديم الذبائح للكهنة يعاونهم اللاويين اما مادة القرابين فهى الحيوانات المستأنسة والمحروب وكانوا يقدمون من الطيور اليمام والعمام فقط. وكان مقرب الذبحة يضع يده على رأسها ويعترف بالخطيئة (لاويين ١: ٤) ثم يذبحها هو أو الكاهن. وكانت القرابين على نوعين الأول يقدم كله للرب والثانى يخصص قسم منه للرب والتقسم الآخر للكهنة وللعباد. وذبحة السلامة كانت تقدم لاحتفالا بالمعبد (انظر صمويل ١٥: ١٠) وكانت للشكر، لمناقشة أنواع القرابين لتظر قاموس الكتاب للمقدس ص ٧٢١-٧٢٣) (المترجم)

المرة الأولى قبل ذلك بستمائة وخمسين عام (٦٥٠) فلم يتوفر لهم في هذه المرة الثانية من الأنبياء من يرفع آمال الشعب إلى التطلع لوعده بالعودة المنتصرة ولا من يعلنهم أن يتجنبوا في التدنيس الكامل الذي قام به الرومان للأماكن والمؤسسات الدينية، يد الله التي تعاقب إسرائيل لكفرها وعدم إخلاصها للرب. ففي هذه المرة لم يكن من الممكن تفسير الكارثة بهذا التفسير. فلقد كانت الكارثة شرا لا يستحقونه ولا يرون له معنى بل أن الفهم الذي قدمه الأنبياء من قبل لأن التاريخ سيظل مفتوحا من لدى الرب إذا أصبح الشعب منسحق القلب من الندم ومحبا للعدل لم يعد له معنى أيضا. وهذا الأمر وكأن المستقبل قد انغلق تماما أمام بني إسرائيل.

إلا أن كون التحطيم الثاني للمعبد لم يعنى نهاية كاملة للتاريخ اليهودي كان راجعا إلى تطور بدأ بشكل غير ظاهر وبمجرد الصدفة قبل ذلك بقرون. فبعد عودة اليهود إلى أورشليم من أيام السبي في بابل في القرن الخامس قبل الميلاد وما تلا ذلك من إعادة إنشاء المعبد حدث أن حصل الكاهن عزرا Ezra* على نسخة مكتوبة من التوراة Torah أو ما يكون الآن للخمس أسفار الأولى من الكتاب العبري. وقد أعطى عزرا للتوراة دلالة طقسية مما كان له تأثير كبير في جذب جماعة من الدارسين والمعلمين الذين وجهوا اهتمامهم الأول إلى قراءة وتفسير النص المكتوب. وكان

* عزرا: اسم عبري معناه عون وهو اختصار لاسم عزريا. وهناك أكثر من كاهن بهذا الاسم ولكن المقصود هنا هو كاهن ابن سرايا لقب بالكاتب. وقد كان مستشارا لامبراطور فارس رناب عفو الامبراطور الذي سمح لهم بالعودة. وقد عاد إلى القدس حوالي سنة ٥٨٠ أو ٥٧٠. وقد قام عزرا بمسجد عودته إلى القدس بقراءة لناموس موسى أمام اليهود وتفسيره لهم بمعرفة للتأويلين مستفيدا أيضا بالترجمة الآرامية للأصل العبراني. ولهذا اعتبر عزرا زعيما ومؤسس اليهودية المتأخرة التي وضعت في القرن الخامس قبل الميلاد ولقبوه بالكاهن والكاتب ويزعمون أيضا أنه هو الذي حمل إلى فلسطين الأحرف الآرامية المربعة الشكل المعروفة بالخط الآشوري والتي مهدت لنشوء الأبجدية العبرية الحالية. وعزرا يمثل أيضا انتحاما قريبا نحو فكرة الدم اليهودي بفضل الزيجات المستخلصة وإعادة الزوجات الأجنبية. وسفر عزرا هو السفر الخامس عشر من أسفار العهد القديم. وتتناول مادة السفر فترة الحكم الفارسي في فلسطين حوالي ثمانين عام وهي فترة لا تزال غامضة تبدأ بعودة اليهود من بابل إلى القدس تحت قيادة زر بابل في السنة الأولى من ملك كورش وبناء الهيكل من جديد. وصحابة المؤلف في هذه الفترة فيها الكثير من الغموض والتصور البلاغي ولكنها تستند أساسا على ماورد عن قراءة عزرا ولحميا (في السفر التالي لحزاي) لقراءة شريعة موسى على العائدون من السبي. كما أنها إشارة إلى ما حدث من تجديد لليهودية بعد السبي وإعادة بناء الهيكل وإقامة المجمع الكهنوتي لدراسة للتوراة. (المترجم).

أكثرهم مواظبة واجتهادا ومواظبة على ذلك من بين هؤلاء المدرسين أو الحاخامات مجموعة كونت حزيا يعرف باسم الفريسيين * وهي كلمة تعني «منعزل» وحيث أن الفريسيون قد وضعوا دراسة التوراة قبل كل الواجبات الدينية الأخرى فقد كان من الواضح أنهم كانوا أقل ارتباطا بالهيكل واعتمادا عليه ومرار الوقت أصبحوا غريباء عن وظائفه الكهنوتية . وهكذا كان لتحطيم الهيكل الذاتي ونشئت الشعب أثر مباشر على انتهاء مؤسسة كهنة الهيكل والوصول بها إلى خاتمة مفاجئة ونهائية . ولكن الحاخامات على الرغم من الأهمية الشديدة قد استطاعوا مع ذلك أن يحتفظوا بترائهم حيا دون المساس به . فالتوراة يمكن على أية حال أن تقرأ وأن تدريس في أي مكان وأن تطبق قوانينها على كل الحياة في أي مجال ووضع .

وعلى الرغم أن الكهنة لم يروا في تحطيم أورشليم على أيدي الرومان أي معنى فمن أهم مع ذلك أنهم لم يستلجوا من ذلك أن الرب قد صرف وجوده عن التاريخ . ففى الحقيقة أن كل البناء الطقسي الاحتفالي للديانة الذي تطور مع اليهودية الجديدة التي كرنها الأحرار قد أربطت كل الأيام المقدسة فيها بدلالة تاريخية ** .

* فريسيين ، فريسيون : الكلمة من الآرامية ومعناها المنعزل وهم إحدى فئات اليهود الرئيسية الثلاث التي كانت تناهض الفلتيين الآخرين فتي الصدوقيين والآسييين يبدوا أنهم كانوا اتباع المسيديين (الانتماء) وظهروا باسمهم الخاص في عهد يوحنا هركانوس ١٣٥ - ١٠٥ ق م . وكانوا يؤمنون بخلود للنفس وقيامه الجسد ووجود الأرواح ولكنهم حصرروا الإصلاح في طاعة اللاموس . وقالوا بوجود تقليد سماوي عن موسى تناقله الخلف عن السلف وزعموا أنه معادل لشريعته المكتوبة . وكانوا في أول عهدهم من أنيل الناس ولكنهم فيما بعد اشتهروا بالرياء والمجب فتمروا لتوبيخ يوحنا المعمدان والمسيح نفسه . انظر قاموس الكتاب المقدس ص ٦٧٤ - ٦٧٥ . (المترجم)

** نصت الشريعة الموسوية على سبعة اعياد كبرى هي السبت من كل أسبوع ، واليوم الأول من كل شهر ، والعملة المساهمة من كل سبع سنوات ، سنة اليوبيل ، وأسبوع الفصح ، وعيد الخمسين المعروف بعيد الأسابيع ، وعيد المنال أو عيد الجمع .. وعيد السبي في بابل اضيف إلي قائمة الأعياد عيدان عيد الغفران وعيد التجديد . انظر مزيدا من التفاصيل عن الأعياد وارتباطاتها التاريخية مع ورود الإشارة إلي الأعياد في النص . (المترجم)

فهناك مثلا عيد الفصح * الذى يسجل ذكرى هروب اليهود من أسره في مصر. وكذلك عيد سوكوت Sookut ** أو عيد السفال، وهو يسجل أيام اليهود الخطرة في البرية في طريقهم خارجين من الأرض الموعودة. أما أيام الصوم أو انصاف الأعياد التى سقط أغلبها في النسيان والأهمال فإنها تستعيد أيضا ذكرى الظروف التى أظهر فيها الرب غضبه على إسرائيل. وكذلك أيضا الأعياد الثلاثة والتي تعتبر أقل أهمية من الناحية الدينية مثل احتفالات البوريم Purim *** و Hanukkah **** فإنها تستخدم كذكرى لحظات تاريخية تخلص فيها بنى إسرائيل من مضطهدهم. ولكن Rosh Hashanah أو الاحتفال بالسنة الجديدة وكذلك يوم كيפור وهو يوم للتكفير

* فصح : اسم عبرى معناه عبور (انظر : خروج : اصحاح ١٢ آيات ١٣ ، ٢٣ ، ٢٧ . وهو أول الأعياد السنوية التى كان من المفروض فيها علي كل الرجال التهور أمام الرب في بيت العبادة . ويعرف أيضا بميد التطهير . ويرتبط العيد بخلاص بنى إسرائيل بعد قتل كل بكر في مصر وعدم معاقب الرب بيوهم التى رشت بالدماء والمقيمون فيها واقفين وعصبيهم في أيديهم في انتظار الخلاص الموعود : انظر سفر الخروج : ١٢ : ٢١ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ٢٣ ، ١٥ . وسفر التثنية ١٦ : ١ ، ٢ .) (المترجم)

** آخر الأعياد السنوية للكبرى الى كان يطلب فيها من كل رجل أن يظهر أمام الرب في الهيكل وهو أيضا ثاني أعياد الحصاد . وقد أخذ الاسم Sookut وتعني بالمصرية مظلة من أنهم كانوا يسكنوا مظالا أثناء مدة العيد . وهو عيد زراعى إلا أنه ارتبط أيضا بذكرى تاريخية وهى إقامتهم في المظال في البرية (انظر سفر اللاويين ٢٣ : ٤٢) وكان يقام في الشهر السابع وهو شهر مقدس عدد نهاية الفصل الزراعى بعد أن يكون قد تم حصاد الزيتون والكروم ولذا سمي أيضا عيد الجمع . وكان ابتدأه في الخامس عشر من الشهر ويستمر ثمانية أيام . أنظر لمزيد من التفاصيل قاموس الكتاب المقدس ص ٥٨٧ .) (المترجم)

*** Purim : وهو عيد البوريم أو الفوريم وهم اسم عبرى معناه قرع (جمع قرعة) لنشء فتككرا لخلاص اليهود الذى كانوا في السبي في فارس من مجزرة أعداء لهم هامان . وكان قد القى فوريم أى قرعة ليوحد اليوم المدارس لتنفيذ خطته . وقد تم تخليصهم علي يد استير الملكة (انظر التفاصيل في السفر الذى يحمل اسمها : (استير ٩ : ٢٠-٣٢) واستير فتاة يهودية هى بنت عم مورديخاى وهو رجل من سبي اورشليم . وكان الاحتفال يتم في الرابع عشر والخامس عشر من آذار . وفي خدمة النساء تقرا سفر استير وعدد ذكر هامان (عدد اليهود) كانوا يصرخون ليبح اسمه أو سببى اسم للشرير وتكلى أسماء أبناء هامان بسرعة إشارة إلى أنهم سلبوا في وقت واحد . انظر قاموس الكتاب المقدس ص ٦٩٩ .

**** Hanukkah : احتفال في نوفمبر وديسمبر احتفالاً بأعادة تكريس المعبد (١٦٤ ق م) في اورشليم بعد انقصار المكابيين علي انطيوخس الرابع وهو يتميز بأضاءة الشمعدان Menorah في كل ليلة ويسمى أيضا عيد التكريس أو الأنوار وكان تضاء للشموع وأحدة في الليلة الأولى ولثلاث في الثانية وهكذا حتي اليوم الثامن .

ليس لهم إشاره محددة إلى ظروف تاريخية. ومع ذلك يتميز كل منهم بطابع روحى متميز يستهدف إثارة الرعى بحضور الرب فى كل جوانب الحياة. ويوم كيپور* الذى يعد أقدس أيام السنة يبرز أهمية التوبة للحياة الدينية. والتوبة الحقيقية ليست هى مجرد الاعتراف بأن سلوك المرء فى الماضى كان غير سليما أو ملائما بل هى الرغبة فى عقد صلة كاملة مع الرب بالتحول الداخلى وإدراك أن فى اللقاء مع الرب يصبح المؤمنون مشاركين فعليين وليسوا مجرد شهود تجرفهم الحوادث الخارجية. ه أو بعبارة أخرى فإن الرب يعمل بداخل الانسان وليس عليه (١٨).

ويجب أن نلاحظ أن كل للحوادث التى نشير إليها قد حدثت مرة واحدة وإنها لن تتكرر مرة أخرى. ولكنها فى نفس الوقت تقدر أيضا أن الرب الذى التقت به اسرائيل فى التاريخ يظل كما هو دون تغيير. فعندما يحتفل اليهود المعاصرون مثلا فإنه لا يتوقع منهم أن ينظروا فى حياتهم ليروا مثلا كيف أن الظروف التاريخية التى صاحبت مثلا عبوديتهم فى مصر تكرر نفسها فى الوقت الحاضر. بل أن عليهم أن يحاولوا أن يكونوا مفتحين فى ظروفهم التاريخية الحالية على اعتقادهم بحضور الرب كما كانوا يعتقدون بحضوره عندما كانوا عبيدا فى مصر وتبينوا أن المستقبل مفتوح لهم. فهم إذن لابد أن يروا فى ما يظل ثابتا ليس مضمون أو فحوى التاريخ بل حقيقة أن هناك تاريخ وأن هذا التاريخ مفتوح**.

فالأحداثيات تقوم على رؤية واضحة بعدم تكرار التكرار. وقد كان لهذه الرؤية أثرا مزدوجا. فهذه الرؤية تعنى، إذا نظرنا إلى الخلف، أننا لا نستطيع أن نعرف اسرائيل على أنها ظاهرة معالية كأن تكون مثلا كهوت دائم أو مبدأ لا يتغير فى التنظيم الاجتماعى بل ولا حتى باعتبار تاريخها له قالب من الأحداث الانسانية متكرر وأن هذا كله يظل ثابتا على حين يتغير كل شيء آخر. فليست هذه إذن هى النظرة الصحيحة لأن اسرائيل فى الحقيقة ليست شيئا أكثر أو أقل

* Yom Kippur يحتفل به فى اليوم العاشر من شهر تشرى Tishri (الشهر السابع) بالامتناع عن الأكل والشرب وبالقراءة طوال اليوم لصلوات التوبة ويسمى أيضا يوم الكفارة أو يوم الكفارة (النظر سفر اللاويين ١٦، ٢٣، ٢٦، ٣٢ وسفر العدد ٢٩: ٧-١١). ويقدم فيه رئيس الكهنة ثورا ذبيحة خطيئة وكبشا للمحرقة عن نفسه وعن أسرته وكذلك تيسن ذبيحة خطيئة وكبشا للمحرقة عن الشعب. وكان هذا التيسن توضع على رأسه خطايا الشعب ويطلق فى البرية (المترجم)

* يبدو هنا لأول مرة أن المؤلف يتحدث بلغة المنكمى وليس بلغة الباحث أو المؤرخ. وقد حرصنا على أن لا نغير من هذا الالطباع أو أن نعلق عليه حرصا على موضوعية الترجمة (المترجم).

من الأشخاص الذين اختاروا بحريتهم أن يعيشوا في تاريخها. فإسرائيل هي هؤلاء الأتوم بالتحديد، ولهذا نجد التوراه تحرص دائما على أن تقدم سجلا واضحا لتسلسل نسبهم من إبراهيم إلى الوقت الحاضر. ولا يعنى هذا أن الواحد منهم ميزة خاصة بأن يكون مولودا بهذا النسب وأنه بذلك يكون صاحب أولوية مفضلة في علاقته مع الرب ولكن المقصود ببساطة أن يقرر أن الرب هو دائما رب هؤلاء الأتوم أو رب إبراهيم واسحق ويعقوب. أما إذا كانت نظرتنا إلى الامام وليس إلى الخلف فإن القول بعدم تكرار التاريخ له دلالة أخرى أيضا. فهو يعد المتنبع لهم (المؤلف يستخدم التمييز نحن) للمفاجأة فالاحتفالات لا تشير إلى إمكانية تكرار حدوث الظروف التي نشأت فيها ولكنها تشير إلى الاحداث الجديدة غير المتوقعة التي يريد الرب أن يكرتوا على استعداد لها.

ولقد تدرجنا إلى هذه المناقشة للتساءل كيف يمكن أن ننظر إلى حضور الرب في التاريخ. فإذا كان الرب غائبا فمن يكون هناك إذن اتصال يميز النهاية المطلقة التي يولدها الميت. وعندئذ لا يصبح الموت الأمر الذى أعطاه الرب بل الأمر الذى يفصل الإنسان تماما عن الرب دون أن يدرك الرب القدرة على أن يمنح ماردة من بركة وعطايا. ولقد رأينا أن النظرة الأولى الالهائية واليسطة لحضور الرب كاله قبلى سامى قد تغيرت على يد الانبياء الذى عرفوا الرب بشعور داخلى قوى ومن خلال رغبتهم فى أن يحيا حياة عابدة على الأرض. وعلى الرغم من أن التحطيم الثانى للمعبد كان يعنى نهاية تامة لمصر الانبياء فإن الاحاخامات أو الكهنة قد امتلأت نفوسهم مع ذلك بالاحساس بالاتصال والاستمرار حتى أصبحوا ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم ورثة للأنبياء. بل لقد امتدوا باحساسهم هذا حتى باتوا يعطروا موسى نفسه للكهنة أو الاحاخام الأول بل وأصبحوا يتكلمون عن الرب نفسه على أنه يقوم بنشاطات كهنوتية. ومع ذلك فلو أعادنا النظر إلى الزمان فسنرى فوارق واضحة بين عصر الأنبياء وعصر الاحبار أو الكهنة وهى فوارق واضحة بين عصر الأنبياء وعصر الاحاخامات أو الكهنة وهى فوارق ترجع أساسا إلى وضع التوراه فى مركز الحياة الدينية. فلم يكن الكهنة ينظرون إلى التوراه على أنها سجل لغزى لاهداث ماضية ولكن على أنها للحديث الحى للرب يخاطب بها مواقف انسانية دائمة للتغير. فليس الرب حاضرا فى صورة المخلص للتاريخى صاحب الروعة مثل عمود النار الذى قاد بنى اسرائيل خارجين من مصر. كما أن حضوره لم يعد فى صورة قوى ملطقية أو سياسية. بل لقد أصبحوا للتاريخ نفسه. فالاتصال الذى بدا وكأنه فقد مع التحطيم الرومانى لاورشليم قد استعاضته الديانة الكهنوتية كما استعبد العنمان الذى وهبه الرب لهم عن طريق الكلمة.

والمصطلح توراه Torah له معنى تعلم أو تعاليم وليس معنى قانون كما يقال أحيانا^(١٩). وإذا كانت للتوراة ليست مجرد مجموع لقانون أو شريعة يقصد بها أن تطاع وتنبع فإنها ليست أيضا مجرد كتاب يقرأ أو يدرس وكأنه مجرد مجموع رسائل لا هوية أو اعتقادية. فالذي يجعل للتوراة ظاهرة فريدة في التاريخ الانساني هو أنها - في نظر اليهودية - تمثل من ناحية الخطاب المباشر للرب إلى المؤمنين به كما تمثل أيضا استجابة مستمعية. فهي ليست مجموع أقوال سماوية قيلت في الماضي البعيد ويكون كل التاريخ التالي مسؤولا أمامها. فهي ليست ماضى على الإطلاق لأنها نقطة اللقاء والاتصال بين الرب والمؤمنين في الحاضر الحى*. حقا أن الكهنة والحاخامات كانوا على يقين من أن الرب قد تحدث مباشرة إلى موسى وأن موسى كتب بدفة مافأله الرب. وهم يعتقدون أيضا أن هذه الوثيقة المكتوبة هي التي صارت في حوزة عزرا في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وقد ضمن للتوراة في نظر الكهنة والأخبار مكانها في الحاضر الحى اعتقادهم بأن الرب قد أعطى موسى إلى جانب التوراة المكتوبة تورا شفهية وهذه تتضمن مجموع ثرى من الحكمة يرجع بجذوره إلى الكلمة المكتوبة. والأسباب التي يفسرون بها عدم كتابة التوراة الشفهية أنها أولا كان لها طابع البحث ومحاولة اجتياح بحر لا نهاية له من المعرفة وثانيا أنها كانت في الحقيقة حوارا وليست خطابا. ومعنى آخر فهم يرون أن التوراة كانت من السعة في معانيها حتى لا يستطيع أحد أن يسوعبها ولا الرب نفسه. وهكذا كان للتأويل والتفسير المستمر لها من خلال الحاضر الحى له أهمية كبرى حتى أصبح التأويل السليم لها له من الشرعية والملطة ما لكلمات

* تورا : يقسم اليهود كتبهم المقدسة إلى :

١- التاموس وهو اسفار موسى الخمسة (وهي الكتب الخمسة الأولى في الكتاب المقدس : التكوين ، الخروج ، اللاويين ، العدد ، والملثية).

٢- الأنبياء وهم الأنبياء الأوتون وهم يشوع، والتقصاه، ومموئيل الأول والثانى، والسلوك الأول والثانى، والأنبياء المتأخرون وينقسمون إلى الأنبياء للكبار وهم أشعيا وأرميا، وحزقيال، والأنبياء الصغار وهم هوشع، ومموئيل، وعاموس وعويديا، ويونان، وميخا ناهوم وحبقوق، وصفيان، وحجي، وزكريا، وملاخى.

٣- الكتب: وهي المزامور، والأمثال وأيوب، ولشيد الاشداد وراعوث والرماني، والجامعة واسستير، ودانيال ونحميا وعزرا وأخبار الأيام الأولى، والثانى. والمعتقد أن هذه الاسفار قد رتبت بالنسبة إلى زمن كتابتها وسبق التعريف ببعض هذه الاسفار في الهولمش السابقة وتاريخ كتابه وترجمة التوراة يخرج عن حدود الهولمش الممكنة لهذه الترجمة وتراجع لذلك قائمة المراجع المرفقة في آخر الفصل (الترجم).

الكتاب المقدس نفسه . ويقول أحد الباحث اليهود* : إن الرب نفسه يدرس ويحيا بالدوراة وأنه . كما نعتقد . يخضع نفسه لنفس هذه التواعد في البحث المنطقي ، أي التي يستخدمها المنسرون . وبهذا المعنى الأخير يقوم الاعتقاد اليهودي بأن للتوراة بأكملها ، المكتوبة والشفوية تمثل حوارا أصليا بين الرب وأطفاله المخلوقين .

وهذا الفهم أو المعتقد المتطرف لفهم حضور الرب في التاريخ وضمانيه لأن يظل التاريخ مقروحا لم يشأ فجأة من فهم شخص ملم واحد بل هو فهم قد تطور خلال قرون واكتسب بذلك مرونة فريدة على التكيف بالأحوال الإنسانية للمتغيرة بل . وما هو أهم . قد اكتسب قدرة على تشكيل للتاريخ نفسه .

وما يطلق عليه ، العهد أو الزمن التلمودي ، يمدد لأكثر من ثمانية قرون منذ أيام الأسكندر الأكبر (حوالي ٣٣٠ ق م) إلى عام ٥٠٠ ميلادية قبل ظهور الاسلام بزمن قليل . ونظرا لأن بعض مؤرخي اليهودية من اليهود قد لاحظوا ثباتا واستمرارا في بنية للمجتمع التلمودي خلال القرون فانهم يتحدثون أحيانا عما يسمونه : منخبة تلمودية (٢١) .

ويمكن متابعة قدرة الدوراة على تشكيل التاريخ إذا ما نظرنا في شكل العلاقة مع الرب التي عبر عنها الكهنة باللفظ أو للحوار وعندما قام العاхам جوهانان بن زكاي** بتأسيس أول مركز لدراسة الدوراة في مدينة فلسطينية صغيرة في عام ٧٠ ميلادية وهو نفس العام الذي حطم فيه

* هو Jacob Neusner أنظر قائمة المراجع لكتابه ، طريق الدوراة .

** Rabbai Johanan Ben Zakai وهو حاخام يهودي من قادة الفريسيين مات حوالي ٨٠ ميلادية . وقد جعلنا هنا إيراد هوماش عن التلمود للاختصار واكتفاء بما ورد في النص وفي المراجع الواردة بأخر الفصل ويمكن باختصار شديد الاكتفاء بالقول أن التلمود اسم عبري معناه تعليم عادة إني فسمون ، المشته وهو الموضوع والجماعة وهي للتفسير . فالمشنة (ومحتلها للتكرار) عبارة عن مجموع من تقاليد اليهود مع بعض آيات الكتاب المقدس . ويؤمن اليهود أن هذه التقاليد أعطيت لموسي حين كان على الجبل وتداولها من بعده الأنبياء ثم انتقلت إلي أعضاء المجتمع اليهودي للتكبير حتى القرن الثاني بعد المسيح حينما جمعها العاхам يهوذا وكتبها ويهوذا يحتر جامع المشته . أما للجماعة فهي مجموع المناظرات والتفاسير التي جرت في مركز دراسة للتوراة بعد انتهاء المشته . والتفاسير المسطرة مع المشته نوعان يحرف أولها يتلمذ اورشليم (كتب بين القرن الثالث والخامس وكتبه أعيان طبرية) والثاني يعرف بتلمود بابل وقد كتب في القرن الخامس (المترجم) .

الرومان الهيكل اليهودي فإن هذا التأسيس كان بمثابة الضمان لأن هذا التراث الشفوي سيظل باقيا في ذككرة وخيال الأجيال الذين ظلوا أحياء بعد الأضطهاد الروماني وكانوا حاضرين مع هذا الحاخام. وفي عام ٢٠٠ ميلادية قام حاخام آخر يدعى يهوذا ويطلق عليه اسم الأمير بتنظيم التراث الشفوي المتعلق بالشريعة الموسوية في مجموع يعرف باسم المشنا Mishna (وهي مشتقة من الكلمة العبرية بمعنى يكرر) وعلى الرغم من أن المشنا في البداية كانت تُقَبَّل في الذاكرة ولم تكتب إلا في وقت متأخر فإنها قدمت مجموعة من التقاليد والقوانين المتفق عليها والتي ظلت مع ذلك في حاجة إلى تفسير متصل أو مستمر. وبحلول عام ٤٠٠ ميلادية كان اليهود الذين مازالوا يقيمون في فلسطين بكتابة المشنا وقياسياتها في وثيقة واحدة تسمى التلمود (انظر الملاحظة السابقة). ومع عام ٥٠٠ أعد في بابل تلمود آخر أكثر طولا واختلافا في ماحوى من تفاسير وعلى الرغم من أن كلا التلمودين قد انجزا في التواريخ المذكورة فإنه لم يحدث أى انقطاع حتى الوقت الحاضر في المحاولة المستمرة المتراكمة التي يقوم بها الأجيال للتوصل إلى المعاني الخفية ومواضع النقاط الدقيقة في نص الكتاب المقدس ككل.

وهناك جانب آخر من التلمود لابد أن نشير إليه في هذا العرض. فإلى جانب المشنا والشرح والتفسيرات المتعلقة مباشرة مع الأحكام والتقاليد والتي تعرف باسم حلقة Halakah * كان التلمود يتضمن مقدرا ضخما من المباحث والتفسيرات على أمور غير متعلقة بالأحكام والشريعة وتعرف باسم Haggadah أو Agada ** وهو اسم يدل على المجموع كله وهي تحتوي على :

* Halakah عبرية بمعنى قاعدة تتبع، وحرفيا بمعنى طريق وتلعب مجموع التقاليد والتقاليد اليهودية بحيث تضم أحكام الكتاب المقدس والأحكام الشفوية كما كتبت في الجزء الشرعي من التلمود وما تلاه من مجموع للأحكام التي تدخل أو تغير في الأحكام لتكون متفقة مع التقاليد والمبادئ المعاصرة. ويقسم تاريخ اليهودية للذين اشتغلوا بالتفسير إلى عدة طبقات استمرت قرونا وهم أولا طبقة السفيريم أى الكتبة وهي أقدمها وعرفت من أيام عزرا إلى أيام المكابيين (٤٠٠ - ١٠٠ ق.م) وهؤلاء كتبوا وصايا وفرائض تتعلق بتدبير الأسفار وتعيين أيام خاصه في الأسبوع لقراءة للشريعة وبعض سلولت يرميه بسمونها بركات. وثانها طبقة المزدجيين في عصر الميكابيين إلى العصر الهيرودوسي (١٥٠ - ٣٠ ق.م) ويقوم فيها في كل جيل إثنان يهودان للحركة الدينية. الأول رئيس السندهريم والثاني يدعى أبو بيت الدين (ويقصد بالكلمة الحاكمة) أى رئيس المحكمة. وقد قام خمسة أزواج منهم آخر زوج وهو الأشهر وكان فيه هلول وشماى. واهتمت هذه الطبقة بتفسير وشرح الشرائع اللاوية. ثالثا طبقة المعلمين يربدا عمالها من سنة ١٠ ق.م إلى سنة ١٠٠ ميلادية) وكان واحد منهم يلقب بربان أى معلم وإشهرهم هو كما سبقنا الإشارة في النص المعلم يهوذا وقد جمع حوله حلقة من التلاميذ وعمل على تكوين كتاب المشنا أى تكرار للتلميم. وهناك بعد ذلك طبقة المتكلمين من (٢٢٠ - ٥٠٠ م) وكان مهمهم شرح المشنا. وقد شرحت المشنا في بابل وفي فلسطين وجمع الشرح في تلمودين: التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي. ثم تذكر طبقة المصنفين في بابل في القرن السادس وقد علقت على التلمود البابلي.

** عبرية بمعنى خبر مشتقة من Haggid بمعنى حديث أو خبر ..

أساطير وقصص شعبية وتأملات فلسفية ثيو صوفية ولا هوتية ومواعظ وحكم وأمثال ورسولات وأقوال مأثورة وأمثال وتكريات تاريخية بل ومجموعة من قصص الجذلات. وبمعنى آخر فأنها تمثل التعبير غير المحدود عما أنتجه الخيال الإنساني خلال تأمله فى الكون ومن خلال عذابه أو أندهاشه أمام ما يحدث هنا والآن أو ما وما سيكون فى آخر الزمان (٢٢).

وتعتبر الحلقة Halakukh أو للشرح على الشريعة الأكلر أهمية فى التلمود وذلك لسبب مألوف لديهم وهو أن اهتمام اليهود كان منصرفا فى المقام الأول إلى ترجمة كلمات التوراة إلى الحياة الواقعية للتلاميذ. والذي نجده هنا هو الصدى القوي الواضح للفهم اليهودى المتفرد للمعرفة الذى وجدناه أول ما وجدناه فى حكاية جنة عدن والشجرة المحرمة لمعرفة الخير والشر. فالمعرفة التى أعطاهها الرب للزوج الإنسانى الأول بدلا من خلودهم، كانت معرفة كيف يسلكا فى المجتمع الإنسانى ولم تكن معرفة بأسرار الكون. وما يعتبر من إنجازات الأخبار التلموديين هو نجاحهم فى الاحتفاظ بمجموع الحلقة أو هذا الدرع من المعرفة المرتبط دائما بالعقل واحتفاظهم بهذا المجموع المركز من الحياة الدينية اليهودية. وعلى أية حال يجب ألا ننقل من شيوخ الهاجاداه ومالها من أسر عند اليهود. ففى الهاجاداه نجد وصفا للأوضاع التى كانت فيها الشريعة تدرس وتطبق كما نجد فيها التراث اليهودى فى محبة المعرفة من حيث هى كذلك، فكل ما يمكن معرفته هو من صنع الرب وبذلك فهو جدير بالمعرفة فى ذاته. وإذا كانت للشريعة بالنسبة للأخبار التلموديين هى قلب وجسم اليهودية فإن الهاجاداه تعتبر الدماء التى تجرى فى شرايينها ونخاع عظامها (٢٣).

وعلى هذا فقد يمكن القول أن التلمود لم يكن مجرد وثيقة مكتوبة عن الماضى كما لم يكن تسجيلا تاريخيا عن حيوات الأخبار للحاضرة وأهلهم - بل كان حياة هؤلاء الأخبار نفسها. وهم لم يقصدوا أن يشيروا أو يعتمدوا على سلطة خارجية أو على مكانة رتبته أو وظيفة لكى يخلوا على صحة تعاليمهم كما فعل كهنة المعبد الذين اعتبروا سلطتهم مستمدة من الأنبياء. فقد عمد أخبار التلمود إلى جعل تراثهم مندرجا متكاملا مع حياتهم حتى لم يكونوا بحاجة إلا لأن يجعلوا الآخرين يرون الصورة فيهم. ولاشك أن هذا الاتجاه قد صنع طبقة ومجموعة متميزة من الشخصيات ذات القدرات الخارقة التى دفعت جماهير اليهود على الالتفاف حولهم مما دفع بعضهم إلى إساءة استخدام قدراتهم ومكانتهم الشخصية العالية وإحالة هذه القدرات إلى نشاطات سحرية ولكن غالبيتهم كانت شخصيات ذات إشعاع دينى تركز حياتهم فى الرب. ولما كانوا على هذا النحو فى حوار متصل مع الرب فإنهم لم ينظروا إلى جهودهم مع التلمود إلا على أنها محاكاة للرب. ولكن هذا لم يدفعهم إلى التعالى أو التكبرياء بل على العكس ولد فيهم إحساس عميق بقربهم من الرب. فكانوا

يشعرون بملاقة حميمة مع كلمات الكتاب المقدس حتى يمكن القول على حد تعبير بعضهم أن الروحى الذى تلقاه موسى فى سيناء ، لم يكن بالنسبة لهم لمرأ موروثاً يفتكر أو تراثاً قديماً بل كانوا بإيمانهم العميق يشهدونه من جديد فى أرواحهم حتى ليصبح بالنسبة لهم تجربة شخصية (٢٤) . ولكن هذه التجربة الحميمة مع الرب لم تكن لتغير شيئاً من احترامهم لتمامى الرب المطلق . ولهذا فقد يكون أفضل ما يعبر عن صلب يهودية الأحيار هذه هى تلك الصلاة المعروفة باسم Shema شمعاً* واللى تقول كلماتها الافتتاحية ما يلى :

(تثنية، الاصحاح السادس : ٤)

٤ : اسمع يا اسرائيل . الرب الهنا رب واحد . فتحب الرب الهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك فالرب رب واحد ليس هناك أحد غيره ولكن صلاتك به هى صلة بالقلب ولابد لتبلك وروحك أن لا يمتلأ بشئ إلا بالعبادة الخالصة له .

وقد يمكن الأحيار فى مرات عديدة من أن يدللوا تحت وطأة الاضهاد القاسى على عمق تقواهم وإيمانهم . ومن هذه المرات ماحدث بعد فشل ثورة قاموا بها عام ١٣٢ - ١٣٥ لاسترداد سيطرتهم على فلسطين من الرومان وكان من بين من أعدموا فى موجة الاضطهاد الانتقامى المعلم والحبر المشير أكيبا Rabbi Akiba . ويقصون عنه أنه عندما كان الرومانيون يمزقون لحمه بأمشاط من حديد بدأ يتلو صلاة شمعاً ، هذه وخرجت أنفاسه بينما يقول كلمة واحد (٢٥) .

وقد كان لهذا الإيمان والمحبة للرب تأثير على أولئك الأحيار فملاً نفوسهم بحبة العالم وبقية البشر . وكثيراً ما يشار إلى هذه المحبة فى تعاليم وحياة هيليل الأكبر (حوالى ٦٠ ق.م - ١٠م) والذى يعد واحد من أكبر أحيارهم . ويروى عنه أن أحد المشركين أراد أن يسخر منه وتحداه أن يعلمه كل التوراه وهو واقف على قدم واحدة . وكانت إجابة هيليل الشهيرة على هذا التحدى قوله : «ما تكرهه لنفسك لا تفعله مع جارك . وهذا هو كل التوراه والباقى هو شرح وتفسير فأذهب وتعلم ذلك» (٢٦) .

ويثير رد هيليل مرة أخرى الفكرة المألوفة التى تقول بأنه ليس للمرء أن يعرف الرب بصرف النظر عما يقوم به هذا الذى يحاول المعرفة من أفعال ويقول أحد المفسرين للتلموديين : كيف لأحد

* تحلى بالمبرية سمع أو سماع وهى صلاة طقسية بارزة تنطق فى الصباح والمساء وتتكون من ثلاث فقرات تعبر عن حرارة الإيمان والمحبة للرب (المترجم) .

أن يكون على قدر من الحكمة حتى يفهم الرب؟ إن هذا مستحيل. ولكننا نعرفه عن طريق ممارسة العدل والسلوك القويم لأن الرب هو صاحب هذه المعاني (٢٧). وهناك دائما في كل مناقشة لمعرفة الرب هذا التقرير للفارق المطلق بين ما هو إلهي وما هو إنساني بما يترتب على ذلك من أن أية معرفة مباشرة بالرب تتطلب تجاوز الحدود المقننة للإنسان. وقد جاء في سفر الخروج ٢٠:٣٣ في حديث الرب مع موسى: «وقال لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش». ويقول جبر من القرن الخامس عشر هو Joseph Albu جوزيف البو باختصار شديد: «لو أنني عرفته لكنته (٢٨)».

ونجد في فقرات من أدب الهاجداه التلمودية التي تتحدث عن القرب من الرب أن هذا يتم على الاعتقاد بأنه عندما تدخل كلمات للتوراة والقلب وتجذ حجارته غير مشغولة فانها تجعل من الشخص مسكنها لها (٢٩). ويعنى هذا استسلاما داخليا ينحى فيه المرء إرادته جانباً ليفسح مكاناً للرب. وفي كلمات يهوذا الأمير: «لأنك حققت إرادته وكأنها ليست إرادتك فانك تكون قد حققت إرادته كما أرادها» (٣٠). فلا بد للمرء أن يجعل همه للتوراة حتى تزيج كل هم آخر:

«إذا ما صحا للمرء بالليل ولم تكن أول الكلمات في فمه هي كلمات التوراة فقد يكون الأفضل له ... لو أنه لم يولد أو رأى العالم» (٣١).

وهذا الانتباه للتوراة الذي يشغل المرء عن كل شيء آخر قد دفع أحد التلموديين أن يعبر عن ذلك بملاحظة مازحه قائلا: إن هذا العالم المستدير مطلق في الفضاء وليس له ما يستند عليه إلا أنفاس دراسة التوراة من أفواه تلاميذها- كما يحفظ المرء شيئا مرتفعا في الجريان ينفخ عليه أنفاسه (٣٢).

ولا تخاطب كلمات التوراة قلوب الرجال والنساء فقط بل لأنها تخاطب الخليفة كلها: «نحن نقرأ فيها أن الرب عندما أعطى التوراة فإن كل مخلوقات السماء توقفت في طيراتها ولم تجر كل مخلوقات الأرض على أن ترفع من أصواتها وتوقفت أمواج البحر الصاخبة عن أن تموج» وحتى الملائكة توقفت عن الغناء وكل هذا لكي تسمع الرب عندما تكلم (٣٣).

ونرى في هذا إذن قدر ما ينسب للتوراة من كفاية وضرورة: فالرب يؤكد لإسرائيل: «ليس هناك شيء من التوراة قد احتفظ به في السماء» (٣٤). وليس هناك جانب من جوانب الحياة لا تنظمه ولا تضيقه التوراة. وكان هيليل كثيرا ما يقول أنه لم يقل أو يفعل شيئا إلا لكي يحقق واحدة أو أخرى من الوصايا والأوامر.

وعندما سأل هل عندما يذهب إلى المرحاض فإنه ينفذ أيضا وصايا وتعاليم أجاب «بالطبع» حتى لا يفقد الهدن^(٣٥). وهناك علاوة على ذلك اتساق واتفاق تام بين التوراة والطبيعة ويفسر ذلك المعلم بنحاس PINHAS الهاسيدي قائلا «بأن كل من يقول أن كلمات التوراة شيء وكلمات العالم شيء آخر فإنه ينكر الرب»^(٣٦). ويرد في التوراة فترة فيها دعوة لتأمل ، أننا إذا لم نكن قد أعطينا التوراة لكان في مقدورنا أن نتعلم الاعتدال والتواضع من القطة ووصيه عدم السرقة من اللمة والعفة والطهارة من الحمامة واللياقة والاحتشام من الديك^(٣٧) .

وقد كان لشغال الأخبار بدراسة التوراة من العمق حتى أنهم كانوا يرون الحياة بدون ذلك ليست حياة على الإطلاق: «فمن لم يدرس على الإطلاق فمثل البهيمة فلقد خلق فقط بغرض العلم والدراسة للتوراة التي كل مساكنها مساكن للمسرة والبهجة»^(٣٨). فإذا لم يدرس المرء فحتى طعامه لا جدوى منه^(٣٩). وفي عبارة موجزة يلخص باحث تلمودي متمكن ومعاصر هو سولمون شيشتر SOLOMON SCHECHTER منهمو للدين عند الأخبار بقوله ، إذا كان الدين لهم شيئا فهو في الحقيقة كل شيء»^(٤٠) .

فإذا كانت التوراة في مجموعها شفوية ومكتوبة وبالشكل الذي اتخذته في التلموديين الفلمسليين والهابلي وفي جهود الشرح والتفسير الذي قامت بها الأجيال التالية ، لابد أن نفهم على أنها حوار مع الرب يستقي فيه التاريخ مفتوحا في مواجهة الموت فلا بد أن نفهم هذا الحوار على أنه يتضمن كل شيء بما في ذلك حيولتنا الخاصة والجماعية بل وحتى الطبيعة نفسها . والتلمود كما لاحظنا ليس وثيقة مكتوبة عن الماضي بل ولا حتى عن الحاضر، بل هو حيا بأمله ، وهو بمعنى آخر حياتهم هم . فلو أخذنا يهودية الأخبار في مثلولها الشامل لوجدنا أنها ليست مجرد القول باتصال التاريخ بل أنها صناعة وروز فهم جديد لما هو التاريخ . فالجانب الحيوي للنش في ديانة الأخبار ليس هو إيمانهم بأن الرب سوف يعدل من أوضاع الأمم في الأرض بحيث يصبح أبناء إسرائيل فوق مضطهديهم ولكنها بدلا من ذلك تقوم على يقينهم بأن كل ما يمكن للرب أن يعد به عن المستقبل هو لمجرد أن يجعله متاحا مباشرة . فلم يكن الأخبار ينتظرون الرعد بل يأخذون به مباشرة . فما هو هذا الذي يعد به الرب ؟ إنه حقهم المتميز بالاستجابة لكلماته . فهو ليس مجرد الرب الذي يتكلم كما صوره الأنبياء بل أنه رب يستمع أيضا . والتاريخ يظل مفتوحا طالما أن هناك شيئا يقال . ولا يعنى هذا أنه مفتوح لأن الزمن مازال هناك متاحا لأن يتكلموا فيه أو لأن يطلقوا فيه صرخة فرح أو حزن في الفضاء أو الفراغ الذي لا يسمع ما يقولون . بل هو يعنى أنهم مازالوا قادرين على أن يطلقوا بكلمات تسمع وأن هذه الكلمات مازالت ذات دلالة وثقل للمستقبل بل وسيكون لها القدرة على أن تستقي المستقبل مفتوحا .

وهذا يعنى بالطبع أن الرب يتأثر بما نقوله ولا يمكن أن يكون غير معنى بما يحدث فى التاريخ. أنه يفعل بفواجهه وقد يبدو أحيانا وكأنما هو مثلنا لاحتية له فيها. وهناك فترة من المدراس تتكرر الإشارة إليها كثيرا تقول أنه عندما نجح أبناء إسرائيل فى عبور البحر الأحمر وتدفقت المياه خلفهم على الجيش المصرى أرادت الملائكة أن تغشى من التفرح فمنعهم الرب من ذلك قائلا: وكيف يكون أبناى غرقى فى البحر الأحمر وانتم تريدون أن تغفروا؟^(٤١). ولكى نكون فى حوار حقيقى مع الرب فلا بد ومن الجوهرى أن نكون أحرارا وأن نكون قادرين على أن نغير مسار الأمور حتى ضد إرادة الرب. ولا بد أن يشكل عصياننا إشكالا حقيقيا للرب: فكيف يمكن للألوهية أن تكون حاضرة فعلا كمرة إذا لم يكن للطاعة أو للصيابة أثر فعلى وفارق جوهرى^(٤٢).

وهذا الدبادل المتضمن فى هذا الحوار وتمريض الرب فيه للمخالفة قد دفع للفيلسوف اليهودى الشهير مارتين بوهر MARTIN BUBER إلى استخدام لستعارته الشهيرة عن «خسوف الرب». فيصنف بوهر أبناء العصر الحديث بأنهم فى إشكال دينى نتيجة لارتفاع وعيهم بأنفسهم كمصليين وعابدين مما يسبب انشغالا بداخلهم عندما يتجهون ناحية الرب. وهذا الوعي بالذات الذى «تورم على نحو بالغ الحدة، قد تحرك ليقف بين وجودنا ووجوده كما يقف شىء بين الأرض والسمس»^(٤٣).

فقد جعلنا نور الرب ينخسف فلا يستطيع أن يتخلل إلينا ولكن هذا الانغلاق على الرب ليس بالأمر الدائم لأن العلاقة هى بعد كل شىء علاقة تاريخية ولهذا فإنها فى حالة تغير دائم. وهذا جعل بوهر يقول مستخلصا نتيجة فكرته: إن خسوف نور الرب ليس انطفاء؛ ففى الغد قد يخفى هذا الذى قام بيننا^(٤٤).

وحقيقة أننا لن نستطيع، لآنن ولا الرب، أن نصنع خسوفا كاملا أو أن نستمر فى حالة صمت مطلق تعنى أن التاريخ لابد أن يفهم على أنه هو ما يوفر إمكانية للحوار. فالتاريخ هو الحوار. وقد انتهى الأحرار للظموديين إلى أن يفهموا التاريخ لا على أنه المكان الذى يلتقى فيه الرجال والنساء بالرب، بل على أنه ما يحدث عندما يتكلم الرجال والنساء مع الرب.

ولقد بلغنا هذه النتيجة عن طريق ثارتنا للسؤال عن كيف نرى حضور الرب فى التاريخ. فالرب حاضرا فى الحوار الذى يصنع التاريخ. ولكن كيف لنا أن نعرف ذلك؟ وكيف لنا أن نعرف أننا لا نتحدث فى هذا الحوار إلى أنفسنا؟ فنحن مازلنا لا نستطيع أن نرى الرب. وجواب هذا السؤال

المتضمن في موقف الأبحار للتموديين هو أنه طالما ظل المستقبل مفتوحا يكون الحوار إذن مع الرب. فإذا كان التاريخ هو ما يحدث علما نتحدث مع الرب فانفتاح التاريخ هو ما يؤكد إذن حضور الرب المستمع لحدثنا.

وقد ساهم - في نظرنا -^{*} بار للتمود في تقديم فهم نادر لتاريخ الأديان وفي فهم الموت علما وجدوا سبيلا للتعبير عن تكامل وتعالى وغيرية الرب في حدر الوجود الإنساني المرتبط بالزمن المتناهي المحدود. فهم لا يقولون فقط أن من الممكن اشراك الرب في التاريخ بل أنه لا يمكن إشراكه إلا فيه فقط. ومشاركة الرب هي التاريخ. ولهذا فإن اتصال الوجود الإنساني في مواجهة الموت لا يعنى البقاء في الحياة غير المحدود، بل هو خلق مستقبل مفتوح بشكل دائم ومستمر. وعندما نظر الأبحار في عدم الاتصال الذى يمثل الموت فإنهم لم ينظروا إليه على أنه مجرد الهواية التى تخفى الإنسان والتى لا أمل في العودة منها، ولكنهم نظروا إلى الموت على أنه صمت أخير ليس فيه شيء يمكن أن يقال ولا مبرر فيه للإستماع. وحقيقة، فإن المرء إذا عاش للأبد دون أن يكون قادرا على أن يحيا حياة خلاقة نحو مستقبل مفتوح وإن كان لا ينتهى، فإن هذه لن تكون حياة بل مجرد وجود. وتكاد أن تكون مثل حالة اللاوعى الأبدى التى عاش فيها آدم وحواء قبل الطرد. أما إذا كان المرء يحيا حياة خلاقة نحو حوار مفتوح مع الرب فإن المرء لن يحتاج وإن يرغب في أن يحيا إلى الأبد كما لم يحتاج إبراهيم أن يعرف كل واحد من نسله الذى لا عدد له. فالإتصال المتضمن في الحوار كما فهمه التموديون لا يستبعد موت للفرد بل يتضمنه.

ويمضى آخر قيمت حياة المرء هي التى تتواصل في المستقبل بل هو موته. فإن يصنع المرء مستقبله يعنى أن يسلم تاريخه إلى الآخرين وأن يتخلى عن الزعم بأن المستقبل هو له مثل الحاضر. لأن هذا يعنى على الأصح أن نضع الآخرين السيطرة على كوننا مخلوقين بنفس السلطة التى منحها الرب لكل الرجال والنساء في السيطرة على خليفته. فإن يصنع المرء المستقبل إنما يعنى

* استعنا عبارة في نظرنا للصص تأكيداً لأن هذا رأى المؤلف الذى نحس أن فيه قدراً من المبالغة والإطالة وعدم التقرير الكافى لما في آراء واتجاهات الأبحار التموديين من مشابه ومشاركة مع أفكار المتكلمين من المسلمين ومن أقوال أهل السنة والمتصوفة في الإسلام. ومع ذلك فقد حرصنا في الترجمة أن نرعى رأى المؤلف وأقواله مكثفين بهذا التعليق وإن كان الموضوع يحتاج إلى مناقشة مطولة مع ضرورة الإشارة إلى أن كلام المؤلف يحمل الكثير من الوعى بحدود مايقوله ومايمكن أن يقوم من اعتراضات عليه (المترجم).

التنازل عنه . فلو أنه يصنعه ليحفظ به قلن يكون هذا مستقبلا بل مجرد امتداد لحاضره . وعلى الرغم من أن المستقبل يعتمد في قيامه على أولئك الأفراد منا الذين يعيشون في الحاضر وإن كانوا يعيشون منفصلين على المستقبل إلا أن الذين سيحيون المستقبل هم أولئك الذين يأقون بعدنا - فحين بالمال لم نحيا في حياة موسى ولكننا عشنا تلك الحياة التي أصبحت لنا من خلال حديث موسى مع الرب في سيناء والتي فتحت المستقبل ليحتويها . فليس ما اتصل بهموسى هو الرجل بل الاتصال هو للتاريخ الذي بدأ به وهو ما تطلب على قوة الموت .

ولا بد لنا أن نعلم أننا كنا ندأش طبيعة يهودية الأخبار بطريقة تبدو غريبة تماما بل وقد تكون مثيرة للأخبار أنفسهم وموضعا لرفضهم وغضبهم . فلقد نظرنا إليها على أنها حادث لفظي معتبرين أن ظاهرة تفكير الأخبار ككل تتلخص في فهمهم للفريد المتمر للغة التي جعلت هذا الفكر نفسه ممكنا . وبعبارة أخرى فقد كنا نتأمل في حقيقة أن يهودية الأخبار يمكن أن تفهم على أنها حوار مع الرب ، ولكن هذا التأمل لا ينصرف إلى المضمون الواقعي لهذا الحوار . فلو أننا نظرنا إلى ما قاله الأخبار عن الموت واستقلنا مؤقتا اهتمامنا بانهم كانوا في حوار مع الرب فسوف تظهر لنا حينئذ صورة مختلفة تماما عن الموت .

ولقد لاحظنا فيما سبق أن الأخبار كانوا يزعمون أن لهم علاقة حميمة مع الرب . والرب الذي يظهر في كتاباتهم هو رب دافئ الحنان والرعاية بمثابة أب وهمه الأساسي هو صالح أبنائه ورفاهيتهم^(٤٥) . ولكنهم كانوا مع ذلك يعتقدون اعتقادا راسخا بمطلق عدالته الكاملة عالمين أن الأشرار لابد أنهم سيعاقبون وأن الأخيار سيكافئون . وعندما قامت النظرة إلى الموت من منظور عدالة الرب ترتب على هذا ظهور وتطور موضوعان كبيران أو فكرتان رئيسيتان في التلمود .

أما الموضوع أو الفكرة الأولى فهي أن كل ألم أو موت نعانیه يجب أن يعتبر لونا من العقاب : «كل من يرتكب الشر أو يسبب في الحلف والفساد لابد أن يكون هو نفسه ضحية للآلام التي تسببها ما ارتكبه من شرور ... فالمصائب هي عقاب وليست حوادث عارضة . والأفعال الشريرة تتكاثر وتزداد^(٤٦) . ولهذا عندما يرى المرء الآلام تقع عليه فلا بد له من أن ينظر في أعماله ليحيين أين يكون قد أخطأ^(٤٧) . ولكن الموت والمعاناة يمكن أن يكون لهم وظيفة إيجابية فيما وراء مجرد العقاب . فمن الممكن للنظر إليهما على أنها «تكفير يجاب للعفو والغفران لمصالحه الرب مع الإنعمان^(٤٨)» . فإذا كان الآلم من فعل المرء نفسه على ذاته ، فإنه يكون بمثابة للفرقان أو للتحذية لإرضاء الرب^(٤٩) . وهذا الفهم يمكن أن يمتد لتفسير الاعتقاد بأن «التكفير بالمعاناة

حافظا المصنفون مفتوحا، ولكنها تعنى أيضا الاقرار بأن الشر ينبع من داخلنا. ويربط التلمود فى بعض المواضع بين الشر وبين الوجود الإنسانى برابط وثيق حتى يمكن القول: «أن أول نقطة متى يضعها الرجل فى المرأة هى نزعة شرا بل إن نزعة الشر هذه تقع حقا مع أى تفتح للقلب .. (٥٧)» فهذا نجد أن الشر ليس عاملا خارجيا بل هو شىء يلتمس للشخص فهو دافع أو نزعة أو تخويل. والتخويل الشرير يبادر بسرعة فى الدخول إلى القلب عن طريق الغرور أو الشرك بالرب أو الزنا (٥٨). وهذا الفهم للشر يحدد حدوده ومناه فى الوجود الإنسانى حتى كان من الممسر على الأخبار أن يعتقدوا بأن الشر، لكل قوته وشيوع وجوده، هو أمر وضعه الرب نفسه فى الرجال والنساء: «فالرب خلق فينا النزعة إلى الشر ولكنه أيضا خلق للثورة والتوبة دواء له» (٥٩). فمن مثل هذا الشر تعتبر دراسة الثورة وقاية كافية (٦٠). وكأنما قد أعطينا هذا اللزوع للشر لى نعطى أيضا الثورة. ولكن هناك أيضا أسباب اجتماعية لذلك، قلولا هذا اللزوع إلى الشر فلن نترجى وإن نبهى ببيوتنا أو نؤسس مدنية (٦١).

وهذا إذن هو استعراض لأولى الأفكار أو الموضوعات الرئيسية عن المعاناة والموت فى التلمود « فالمرء هو عقاب على خطايانا، ولما كانت الخطيئة تأتى من نزعة الشر فى داخلنا فعليا أن نترفع أن نمر فى للحدود الروحية الذى تحققه للتوبة. ولكن هناك بعد ذلك الموضوع أو الفكرة الرئيسية الثانية التى قد تكون فى الأغلب متناقضة مع الأولى ولكن يعاقب مع ذلك تبجيها وعرضها بمزيد من الانفعال والشعور: وتتلخص هذه الفكرة أو الموضوع الثانى فى أن الشر الذى يجلب الموت والمعذاب علينا لا يأتى من الداخل بل من الخارج وأن كثيرا ما يكون غير مستحق. فنحن جميعا معذبون أبرياء ونحن لسنا شهداء بل ضحايا. وهذه النظرة الثانية لمقاربة الموت فى التلمود تبرز نتيجة بروز السؤال المتكرر فى الكتاب المقدس: كيف يمكن أن يمر مثل هذا المعذاب دون مكافأة وكيف يمر مثل هذا الشر دون عقاب؟ «فالافتراض الأول فى التلمود كما هو فى ما جاء بعده من أفكار الديانات التوحيدية أن الرب يكافىء بعدالة. وإنكار العقاب هو إنكار للعدالة الربانية. ويرى الأعباء أن إنكار عدالة الرب هو جوهر الإلحاد (٦٢)». وتصور أن المكافأة والعقاب مؤكدان قد تغفل عميقا فى الذهن الحورلى: «أكرم أباك وأمك كى تطول أمامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك، (خروج ٢٠: ١٧) وكان لاشك واضحا أن الدواب الذى يعقب تنفيذ الوصية قد لا يمكن توقعة فى هذه الحياة. وعلى هذا فوجد الرب بطول الحياة لابد أن يتحقق عن طريق آخر. وعندما ووجه الأخبار التلموديين بهذا الإشكال فإنهم علقوا أهمية كبيرة على الرؤية التى قدمها الأنبياء عن عالم

سوف يأتي، فيسكن الذئب مع الخروف ويربض اللمر مع الجدى .. (أشعيا: ١١: ٦). ويكون ذلك زمان عندما تقوم شعوب كثيرة: ٣... فيطمعون سيوفهم سكا* ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يطمعون الحرب فيما بعد. ٤... بل يجلسون كل واحد تحت كرمته وتحت بيته ولا يكون من يعرب... (سفر ميخا: ٤: ٣ وما بعدها)**

ومن الجلي أن الأنبياء كانوا يفكرون في عصر يفتح فيه الحاضر. ومع تأخر الوعد فإن الأخبار كانوا يفكرون فقط في زمن بعد الموت وليس قبله وبالم لا يكون ممكناً إلا مع البعث وقيامه للموتى.

والواقع أن القول بالقيامة والبحث بسانده عدد قليل جداً من النصوص الكتابية (٦٣)، وهناك موضع واحد فيه إشارة إلى أن كل من الأشرار والصالحين سوف يبعثون للوقوف أمام حكم عادل، ويورد هذا النص في سفر دانيال المتأخر:

«وكثيرين من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للإزدراء الأبدى، (سفر دانيال: ١٢: ٢ وما بعدها). أما اللطود فيزخر بالإشارات إلى القيامة والحياة الآخرة. ويقول أحد الأخبار: إن غاية كل شيء وصفته المشنا*** هو الحياة الآخرة القادمة (٦٤)،. ويورد المعنى في أحد فقرات المشنا على نحو موجز مختصر كأنه صيغة طقسية: كل من يولدون يميئون وكل من ماتوا سيردوا للحياة من جديد، ومن سيردوا للحياة سوف يستدعون لمحاكمتهم. وتتميز نفس تلك الفقرة من المشنا بعد ذلك: إصرف أنت أن كل شيء إنما بحساب (٦٥)،.

وهناك فقرة مطولة من المدراس**** عن مولد الروح تصف كيف يختار الرب روحاً لتكون مقرونة ببذرة إنسان فاني. ولكن الروح تعترض على أن تدخل في هذه البذرة، لأنني مقدمة

* أي شفرات للمحراث.

** ميخا: سادس الأنبياء الصغار ويسمى المورشي من مسقط رأسه. كتباً لدي ملوك يهوذا ٧٥١-٦٩٣ ق.م. كان حاصراً لأشعيا. سفره فيه نبوءات بخصوص خراب السامرة وأورشليم وبني سكانها. كما كتباً بنهاية الحروب. وفي السفر إشارات دقيقة إلى المسيح (انظر ٢: ٥).

*** عبرية بمعنى تعليم شفوي. وهو الجزء من اللطود الذي يضم مجموعة الأحكام الشفوية، جمع حواري ٢٠٠ ميلادية. والكلمة تعني أيضاً فترة في هذا المجموع.. (المترجم)

**** Midrash: بمعنى تفسير وهي تشير إلى تفسير أو شرح مبكرة للنصوص من التوراة تستهدف شرح أو تبيان حكم أو مبدأ خلقى. كما أنها تعني أيضاً مجموع من هذه التفاسير.. (المترجم)

ومطاهرة. فيجيب الرب قائلا: إن العالم الذى أريدك أن تدخله هو أفضل من العالم الذى أنت فيه الآن، ثم يعين مبعوثا يأخذ الروح المتأبية قبل أن تولد إلى جنة عدن حيث يقطن الصالحين فى سعادة سماوية وإلى مكان الملعونين حيث يحترق للخطاة فى عذاب خالد. وبعد ذلك تعمل الروح لتصل على كل الأماكن التى ستقطنها عندما تكون فى الجسد الثانى، والى المكان الذى سوف تدفن فيه أخيرا. ولكن بعد ذلك وعندما يحين موعد ولادتها فإن صراخها يدل على أن المبعوث قد صرخوا تحت خيشومها مما جعلها تنسى كل ما عرفت فلتقدم إلى مولدها غير راضية. وعندما يأتى المبعوث مرة أخرى فى النهاية فإن الروح تصرخ باكيا من جديد وقد نسي أن من المقدر عليها أن تموت، «وانها آخر الأمر ستقدم بيانا وحسابا أمام الملك فوق كل الملوك، للولادة للمقدس، تبارك (٦٦)». وواضح أننا مع هذا المفهوم قد ابتعدنا تماما عن هاية شئول التى رأينا أنها تعد مكانا لما بعد الموت أكثر منها مكانا لما بعد الحياة.

ولكن ليس المهم فى هذه القصة هو الإشارة إلى وجود حياة أخرى بل هذا الوصف لموقف الروح على أنها فى حالة مقاومة مستمرة لمستقبلها. فهى تجر جراً ليحمل بها ثم لتولد، وأخيرا لتموت، وهى تتحج فى كل مرحلة من هذه المراحل بعد أن نسيت تماما ما أعده الرب لها. فما بعد الحياة هو مثل التاريخ قد أصبح متاحا لأن الرب قد شاء أن يفتح. ومع ذلك، فمع مرور الزمن، وتحت تأثير من الفلسفة اليونانية على وجه الخصوص فإن الاعتقاد بالقيامة يتحول إلى الاعتقاد السفراطى فى الخلود. وفى مقال يمبر عن وجهة نظر الأخبار يكتب أحدهم وهو حبر من فينيسيا يدعى ليونى مودينا Leone Modena (١٥٧١ - ١٦٤٨ م) مقرا بأنه: «لأمر مخيف أننا لا نجد فى كل كلمات موسى أية إشارة واحدة تشير إلى الخلود الروحى للإنسان بعد موته الجسدى أو إلى وجود أى عالم آخر بجوار هذا العالم». وحتى لو طالعنا كلام الأنبياء فإن كل ما نستطيع أن نجده من فقرات تتعلق بهذا هى مجرد تلميحات عن الخلود. ولكن حتى كل هذه التلميحات المفترضة، يمكن أن تفسر على أنها إحالات إلى للحياة الجسدية. ومع ذلك فإن مودينا يواصل عرضه للمقضية قائلا: «لكن صممت الكتابات المقدسة فإن العقل يوجهنا (إن لم يفرض علينا) أن نعتقد بأن الروح تواصل بقائها بعد موتنا الجسدى. والدليل القاطع فى نظره على هذا هو «حقيقة أن الإنسان قد خلق ليخدم الرب المصرة بأفعاله الحكمة الواسعة المدى».

تكيف لمخلوق له مثل هذه المعايير أن يجوز عليه «أن يقضى تماما مثل الحصان أو الكلب أو الذئابة؟، أليس من العقل أن نعتقد أن الخالق قد سمح للإنسان فى موته أن تلتصق روحه عن بدنه حتى تبقى الروح لتتلقى اللذة أو الألم الذى حكم على هذا الإنسان بإثان حياته إنه يستحقه حسب أعماله (٦٧)».

ولقد لجأ الأحبار إلى نظرية الخلود أو البعث والحياة القادمة بنادوا على إيمانهم المعويق بأن الرب عادل. ولكنهم بانجاههم هذا فإنهم قد اهتموا عن رؤية الاتصال التاريخي التي برزت لنا عندما تبين أن ظاهرة الأحبار ككل على أنها ظاهرة تاريخية تولد عنها أو بداخلها القول بالعوار مع الرب. إن نظرية الخلود هي نظرية تتناقض مع هذه الدجربة الخاصة في فهم الاتصال ولكنها لا تصبح كذلك إلا إذا تصورناها على أنها إعتقاد وليست مجرد نوع من الخطاب الذي يستدعي المستقبل مقترحا. وعليها بدلا من أن نعتبر هذه النظرية متناقضة تتناقضا مباشرا مع الاتصال التاريخي فإن علينا أن نصورها على أنها تمثل تحدٍ بل وتهديد لأنها نظرية يمكن أن تقضى إلى اعتقاد نهائي أخير بدلا من أن تدفع إلى عمل متصل خلاق. فهي نظرية تهدد مفهوم التاريخي نفسه. كما أنها تشجع على أن يكون الإنسان غير مبال بمشاكل ومصاعب العالم لأنها تقدم له الأمل بأن الرب رغم شقارة الوجود الزملى سوف يملأنا مانريد في مكان آخر. وفي الكتاب الذي كتبه المفكر اليهودي مورداخى كابلان MORDECAI KAPLAN في عام ١٩٣٣ والذي يد عام شويما في تاريخ اليهود وكان عنوانه «اليهودية كمذبة» نجد هذا المفكر يجبر بحاراه عن الضعف في الحس التاريخي الذي أصاب اليهود نتيجة لإيمانهم بالعالم الآخر وهو الاعتقاد الذي يرى أنه نشأ من شعورهم بالهأس من مسار الأحداث في العالم. فقد لاحظ كابلان أن اليهود قد أصبحوا يتطلعون تقليديا للخلاص «على أنه تحقيق لمصيرهم في الحياة فيما وراء القبر. فقد بلغ مسخ الرجال والنساء وعدم رضائهم بحيواتهم وما في العالم الطبيعي والطبيعة الإنسانية من عوار ونقص حتى أنهم بأسوا من بلوغ أية خلاص في هذا العالم^(٦٨)». وقد أصدر لهم كابلان في كتابه هذا تحذيرا يكتب فيه بأن اليهود إن لم ينصرفوا عن تفكيرهم في العالم الآخر ليواجهوا الوقائع التاريخية للحاضر فإن التاريخ لن يحمل لهم إلا المضاعفة والمزيد من الآلام والمشقة.

ولم يكن مرادنا من هذا الفصل للتدليل على أن فهم للتاريخ كحوار متصل مع الرب هو جوهر اليهودية، فهذا ليس إلا موضوعا من موضوعات اليهودية وإن كان موضوعا بارزا هاما. فاليهودية حركة فكرية دينية بالغة الذراء والعمق تضرب جذورها عميقا في الماضي مما يصعب معه أن نصور أنها يمكن أن تدور حول مبدأ واحد ينظم جوانبها كلها. ولكن هدفنا خلال هذا الفصل كان محاولة إثبات أن يهودية الأحبار الكلاسيكية قد اتضحت فيها لطبيعة الموت تمتد جذوره عميقة في الكتابات التوراتية ولا نكاد نرى له شبيه في أية ديانة أو فلسفة أخرى*. ولكنه على أية

* مرة أخرى يسرف الكاتب في مبالغته وإحكامه رغم محاولته الجدية في إبراز تفرد المفهوم اليهودي لذي الأحبار. ولابد عليه يحتاج إلى بحث مطول في الأدبيات الأخرى كما يتطلب دراسة مستقلة وخاص للإسلام الذي أرى أن الأحبار تأثروا به تأثرا واضحا وخاصة في المدارس الفكرية المنعزلة وفي الكثير من الأحاديث الدورية والتسويات القرآنية وأرجو أن تتاح الفرصة لباحث لفتد ملى على (عند مثل هذه الدراسة عن الإسلام) (المترجم)

حال قد أحدث أثراً بعيداً المدى في المذنية المعاصرة وفي نظرتها الجماعية للموت كما سئرى في الفصول التالية من هذا الكتاب. وقد حاولنا أن نبين كيف أن هذه النظرة للموت دخلت لليهودية قد هدتها نظرية خلود الروح. فعندما يتحدث اليهود عن الروح الخالدة أو عن إيقاظ أولئك الذين إلى العالم القادم فإنهم يكرنون بذلك قد فقدوا تميزهم حول موضوع معنى الموت. ثم أن هناك أيضاً تهديدات أخرى لهذا الفهم النادر المتميز، وسوف نناقش باختصار هنا وجهان من هذه التهديدات: القول بالمسيح المنتظر، والمحرقة. ولا نقصد هنا أن نقدم صورة تاريخية كاملة لليهودية الأحبار بل لنبين فقط أن هذه النظرة للموت كانت نظرة هشة وكيف من السهل أن تقود إلى إبتهاجات أخرى تبدو مشابهة لها أو على الأقل موازية لها، فإذا ما تكونت لنا صورة أوضح للتصور اليهودي للموت في علاقته بالعالم الحديث سوف نقرر على تقويم مدى تأثيرها للتوسع على الدهن المعاصر.

والمصطلح «المسيح» يعنى ببساطة من «مسح بالدهن أو الزيت للقدس» وكان ذلك يعنى فعلا طقسياً لإعلان من يمسح ملكاً. وأقدم إشارة إلى المسيح في الحوراة في عاموس وهوشع (انظر الهامش عن المسيح لمعلومات أكثر دقة) للذان عاشا بعد حكم داود وسليمان بهوالى مائتى عام. وفي عام ٩٣٠ ق م بعد حكم سليمان سقطت المملكة التي كونها داود في حرب أهلية وانقسمت من جديد. وقد تنبأ عاموس وهوشع بكارثته في «يوم الرب» يماقب فيه إسرائيل على خطاياها. كما أنهم قد حلوا بمملكة جديدة تتحقق بعد أن يكون أبناء إسرائيل سيقعدون «أياماً طويلة بلا ملك أو أمير» وبمدها يعود بنو إسرائيل ويطلبون الرب الههم وداود ملكهم. (هوشع ٥: ٣) .. وفي هذه التنبؤات المبكرة نجد أن ملكية داود تتخذ نموذجاً للملكة التي سوف تأتي وهكذا فإنه خلال كل تاريخ حركة القول بالمسيح للمنتظر كان من الضروري أن ينتمى للمسيح إلى شجرة ييسى* أو

* المسيح: مسح بمسحة مسح: المسح في التوراة صب للزيت أو الدهن علي الشيء لتكريسه لخدمة الرب. وأول ما ذكر ذلك كان عندما أقام يعقوب الحجر الذي كان قد وضع تحت رأسه عموداً ومسحه بالرب (تكوين ٢٨: ١٨، ١٣: ٣١) ويكر يعقوب في الصباح وأخذ الحجر الذي وضع تحت رأسه وأقامه عموداً وصب زيتاً علي رأسه، ودعا ذلك المكان بيت أيل. راجع الاصحاح والآيات. وتوصي السوسية بمسح اشخاص وأماكن وأتبه وأمرت أن يركب لذلك دهنى مقدس (خروج: ٢٣: ٣٠ - ٢٥) وكذلك مسح بالطلوب خيمة الاجتماع وثابوت الشهادة وقبة الأرائى المقدسة. وكانوا يمسحون الكهنة والأنبياء والملاك. وقد استخدمنا الصيغة: «يسى» بدلاً من المسيح للتمييز بين مفهوم المسيح المنتظر عن المسيح والمسيحية (المترجم).

* ييسى: وولد داود (انظر صموئيل ١٦: ١).

أن يكون من نسل داوود. ولم ترسم صورة المسيح في التوراة بوضوح وبيان أفضل مما ورد في سفر أشعياء عندما تكلم عن المجد الذي سيبلغه أبناء إسرائيل ، في الأيام الأخيرة :

سفر أشعياء ٩: ٦ وما بعدها)

٦: لأنه يولد لنا ولد ونعطى لبنا وتكون الرياسة على كتفه ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إليها قديراً أباً لبداً رئيس السلام. ٧: لخمور رياسته والسلام لا نهاية على كرسى داوود وعلى مملكته ليوثبتها ويعصدها بالحق والبر من الآن إلى الأبد. .

وفي مواضع أخرى ترد رؤية للمملكة المسيانية دون أية إشارة إلى المسيح. وهي تشير إلى زمن للسلام يرقد فيه الذئب مع الحمل وتحول فيه الأمم رماحها إلى مجاول للحصاد وهو زمن يقول عنه الرب «لائي حينئذ أحول الشعوب إل» شقة نقية ليدعو كلهم باسم الرب ليعبدوه بكتف واحدة ، (سفر صفنيا ٣: ٩)*.

ويقول أشعياء (سفر أشعياء: ٤٠: ١١) أنه في هذا الوقت سيأتى الرب ، كراخ يدعى قسطنطين بزيارة يجمع للاملان. .

ونلاحظ بعد إعادة المعبد عام ٥٢٠ ق م إن هناك صمت طويل عن الحديث عن المسيا. وخلال هذا الوقت كما عرفنا نجح عزرا في أن يضع للتوراة في المركز من الحياة الدينية للشعب. ثم حدث بعد العصر العاصف الذي تلا فتح الأسكندر عام ٣٣١ للفلسطين أن تجدد الاهتمام من جديد بشكل بارز في الفكرة المسيانية. وحسب ماجاء في مزامير سليمان التي ألقت في منتصف القرن الأول قبل الميلاد يظهر صورة للمسيا تتميز بخصائص عسكرية واضحة. وسيكون طاهراً من كل خطية وسيبارك شعب الرب وسيحطم أو يستعد أعداء الرب. ، وستكون كل الأمم في خشية منه لأنه سيخرب الأرض إلى الأبد بالكلمة الصادرة عن فم (٦٩). ونجد في الكتاب الحبشي لافوخ (حوالي ٩٥ ق م) نجد صورة قوية للرب وهو يقيم الموتى من شلول ثم يعين مسيا «باختيار الأبرار والمقدس من بينهم». وفي هذه الأيام ستقفز الجبال كما تقفز للكباش وتضئ أوجه الملائكة بالفرح وتبتهج الأرض (٧٠). وفي الكتاب الرابع لعزرا الذي كتب بعد سقوط المعبد الثاني عام ٧٠ م نجد

* صفنيا: صاحب السفر المعروف باسمه وهو تاسع الأنبياء الصغار ترجع سلوات نبوته بين ٦٣٠ - ٦٢٤ ق م. وصلب دعوته هو التنبؤ بحدثات شاملة للرب بعد مجيء يوم الرب الذي سيجازى فيه الأمم بسبب شرورها ومعها لورشليم ثم تعود الأمم للرب. وهو يوم ما يسبق الدنيوية بالوطن كما يلدأ بدخول حاقق السكيثيين. وصفنيا اسم عبري معناه يهره يستر أريكنز (المنترجم).

تطلعا إلى عصر ممياني يقام فيه عالم جديد مختلف جذريا عن العالم المعروف. وحتى الطبيعة سوف تتغير «وعدد ذلك ستصنع للشمس فجأة أثناء الليل والقمر بالنهار، وسيقطر الدم من الخشب ويكون للحجر صوت»^(٧١).

ولا بد أن نلاحظ في كل هذا ظهور لعدة قوالب في عرض الفكرة. فمن الواضح أن الدوق للمسيا وإن كان لم يمس تماما فإنه يظهر بشكل بارز في أوقات الأزمات والنقل التاريخي مثل أوقات السبي أو الهزيمة الفاجعة أو الاجبار على انتهاك الحرمات المقدسة. وكلما ساءت الأحوال الواقعية فإن النظرة للمسيانية تصورها في شكل رؤية من رؤى نهاية العالم منذرة بانقلابات دراسية في المصير التاريخي لإسرائيل تنفذها قوى كونه غامضة. وهذا الاتجاه إلى تشكيل هذه الرؤى كان يتجاوز ما عرفناه من رؤى الأنبياء الذين لم يكونوا يعرفون إلا عالما واحدا تجري فيه، حتى الأحداث في الأيام الأخيرة في مسارها الطبيعي. فكانت نظرتهم للمعاد نظرة وطنية. فهي تتحدث عن إعادة بيت داود الذي أصبح حطاما الآن وعن المجد المقبل. (إسرائيل^(٧٢)).

ويظهر هذا الارتباط بين التوقعات للمسيانية للشعب وبين الظروف المحيطة في مرحلتين فاجعتين في التاريخ اليهودي المتأخر وذلك بعد طرد اليهود من أسبانيا عام ١٤٩٢ وخلال الثورة البولندية عام ١٦٤٨ عندما قتل آلاف اليهود. ففي هذه الأوقات كان هناك فيض من الحركات المسيانية المتحمصة المتطرفة. ومن نماذج الحركات قصة سباتاي زيفي * Sabbatai Zevi وهو يهودي بولندي أعلن أنه المسيح في قمة أيام مذهبة ١٦٤٨ ويبدو أنه كان ذا شخصية ساحرة تجذب الجمهور فاقنع جميع اليهود أنه المسيح الواحد وظلوا يعتقدون فيه حتى تحول إلى الإسلام الذي يقال أنه أجبر عليه.

ولقد تحدثنا على المسيانية على أنها تهديد للنظرة إلى الموت التي ظهرت في يهودية الأحبار. فكما أن نظرية خلود الروح قد انتشر تبنيها من الأحبار فانهم كانوا أيضا يتطلعون في مجموعهم إلى قديم عصر ممياني. فكانوا يقولون أن المسيا سيكون شخصا إنسانيا يسبق وصوله انتشار للمصائب والفراخ. وتقول أحد الأساطير الواردة عنه أنه سيظهر ليلقاه الناس بين الفقراء والمرضى على باب روما. وكان بعض الأحبار يصور مع ظهوره إعادة بناء رائع لأورشليم حيث

* منصوف يهودي ولد في ازميز بتركيا (١٦٢٦ - ١٦٧٦) وقد أعلن أنه المسيح عام ١٦٤٨ وتبنى عليه في القسطنطينية حيث قبل الإسلام تحت ضغط السلطان محمد الرابع (عام ١٦٦٦) (المترجم) .

يعاد بناء المعبد بروعة وفخامة، وكذلك تستعاد الأرائى المقدسة فى الهيكل ويقوم هارون ونسله بدور الكهنة تحت إشراف موسى^(٧٣)، وكان أثر هذه الرؤية مشابه لآثر الاعتقاد فى خلود الروح: فكلاهما ينشأ عنه انشغال وعدم مهالة بالتاريخ أو تشويه جدى لإحداثه. فهناك مثلاً أن لانتشار فكرة ظهور المسيح مسبوقة بالآم فظلمة (وكانت الآلام المتوقعة من الفضاغة حتى أن أحد الأخبار يصرع إلى الرب أن لا يرسل مسيا على الإطلاق) .

وكان هذا الانتشار للفكرة يدفع للكثير من المؤمنين بها إلى الهرب فى عالم متخيل لما هو قادم ولكنهم لا يراهمون إلا بزيادة الشقاء عندما يرون حقيقة وواقع ماحدث فعلا. وذلك مثل ماحدث من هجرة جماعية وتغلى عن الممتلكات الشخصية وهر ماحدث خلال الجنون الجماعى الذى صاحب قصة سباتاى زيفى وظلت آثاره محسوسة لعدة أجيال.

حقاً أن الاتجاه إلى المسيانية كان يخف ويظهر إليه نظرة عقلانية من الأخبار. فوجد مثلاً أن موسى بن ميمون (١١٤٠ - ١٢٠٥) وهو أحد أكبر المفكرين اليهود برفض بشدة هذا العنصر من الرؤية التى تصاحب هذا الاتجاه ويذكره أن يتغير شيء فى السجى الطبيعى لإحداث العالم أو أن الخليقة سيدخل عليها أى تجديد، فالأمر الهام بالنسبة لابن ميمون هو أن المسيا «سيعود مملكة داود إلى قوتها السابقة»، وهذا يعنى تجميع شعوب الشتات وإعادة تثبيت المكان المركزى للتوراة. فلن يكون المسيا محتاجاً للإتيان بمعجزات أو لبحث الموتى لثبتي صدقه. «فلذا ملناج فى إعادة بناء الهيكل على مكانه أو استطاع أن يجمع المشتكين من إسرائيل فأنة يكون بهذا قد أثبت بالفعل أنه المسيا حقاً. وما يجب الانتباه إليه فى رؤية بن ميمون للمستقبل هو أن زمان المسيا فى نظره لن يكون زمان تفوق عسكرى أو إدارى لإسرائيل على بقية الأرض. فكل ما يرجوه الحكماء فى أيام المسيا، أن يصبح لديهم وقدأ كافياً للتوراة وحكمتها دون أن يضطهدهم أو يزعمهم أحد»^(٧٤)، وبعبارة أخرى فإن مجيء المسيا لن يملأ نهاية التاريخ بل سيضمن فقط الاستمرار غير المحدود لليهودية الأخبار. فلبن ميمون يريد بوضوح أن يستبقى مكانة فكر الأخبار فوق الاتجاه إلى المسيانية وأعلى منها.

ولم يكن ابن ميمون وحيداً فى تشككه وعدم تحمسه للإتجاه المتطرف إلى المسيانية. فالأخبار الذين كانوا يرون أن الحلقة *Itikah* أو هذا الجزء من التلمود الذى يضم الأحكام الشرعية يجب أن تكون له الصدارة، كانوا لذلك يرون فى المسيانية تهديداً بفوضوية تحمل التحطيم لذاتها حيث أن للمعتقد الشائع حول المسيا أنه لن يحقق فقط شرع التوراة وبهذا سيحمله باطلاً، بل أنه سيحمل معه أيضاً توراة صوفيه سرية. وفى تأكيد غريب لهذا التخوف نجد يعقوب فرانك

Jacob Trank وهو صوفى أعلن عن نفسه أنه الميسايفى للقرن الثامن عشر، ويقص عنه أنه قُطِع صفحات من رق التوراة وأعطاهم لاصدقائه ليقرأوا بها أقدامهم كأخذية^(٧٥). ونظرة الأحبار للمسيانية على أنها فى جوهرها ضد التاريخ يبين من تمذيرهم الدائم من التنبؤ بوصول المسيا. فهم يعرفون أن مثل هذه المعرفة التى يشيعها التنبؤ بوصوله يمكن أن تؤدى إلى عدم تشجيع الناس على عدم الانشغال الفعلى بالتاريخ ودفعهم فقط إلى الأنتظار. ويجمع التلموديون أنه على الرغم من أن المسيا خادم للرب وأنه مبعوث منه، فإن موعد وصول المسيا أمر يعتمد على الإنسان^(٧٦).

وعلى هذا نرى أن الأحبار قد انشغلوا بالألا تؤدى المسيانية إلى إفراغ المرء من الحرس على الحياة حرصا خلافاً نحو مستقبل مفتوح. فالمسيانية رغم كل عيوبها واهتمامها بعصر مقبل قلائها - كما قلنا - فى جوهرها غير تاريخية. وهى فى نهاية الأمر ينتهى بها الأمر إلى أن ترد إلى إيمان بأن المستقبل مغلق. ويكتب المفكر اليهودى شولم Scholem * : إن المسيانية اليهودية فى مصدرها وطبيعتها هى نظرية للكارثة ولا يستطيع المرء أن يؤكد على هذا المعنى بما فيه الكفاية^(٧٧). - فهى فى رأيه نظرية تبرز عندما يصبح التاريخ فى نظر الناس قد خرج بشكل كبير على السيطرة عليه بحيث يصبح الاستمرار الشخصى نفسه غير ممكن إلا إذا انتهى التاريخ وأختتم بتدخل قوى خارجة عنه.

ويرى شولم إن الزمن الذى كان على الشعب اليهودى أن يدفعه من كيانه لهذه الفكرة هو زمن باهظ جداً ويكتب فى هذا المعنى قائلاً:

«إن ضخامة وتوسع فكرة المسيانية تقابل المعجز وعدم القدرة للانتهائين خلال قرون السبى عندما كانوا غير قادرين أو مستعدين على التقدم لممارسة تاريخهم فى ميدان التاريخ العالمى. وهناك فى التاريخ اليهودى دائماً شىء بمثابة التمهيد أو الوضع المؤقت ومن هنا عدم قدرتهم على إعطاء أنفسهم أو التعبير عنها بشكل كامل. وليست الفكرة المسيانية مجرد مواساة أو أمل لكل محاولة لتحقيقها تترك القناع عن أكثر من هاربة تؤدى إلى مالا نهاية له من مظاهر الفكرة المعقمة. حقاً إن هناك شىء عظيم فى أن يعيش المرء بالأمل ولكن هذا فى الوقت نفسه وبمعنى أعمق أمر فيه التكدير من عدم الواقعية. فالفكرة المسيانية تنقل من القيمة الذاتية للشخص الفرد حتى لا يستطيع أن يحقق ذاته وحيث يكون فى عدم اكتمال جهوده إستبعاد على وجه التخصيص لكل قيمة عليها لهذه الجهود.

* انظر مراجع الفصل لعنوان كتابه.

وهكذا فإن الفكرة المسيانية قد اضطرت اليهود أن يحيوا حياة مزجلة لا يمكن عمل شيء فيها على نحو حاسم ولا يمكن إنجاز شيء فيها على نحو لا رجعة فيه. وقد يستطيع المرء أن يتول باختصار أن الفكرة المسيانية هي الفكرة التي تمد حقا فكرة غير وجودية (٧٨).

أما نظرية خلود الروح فإنها تهدد التصور اليهودي للإتصال في التاريخ بما تتجيه من مهرب إلى الداخل. فهي تمثل الاعتقاد بأن الوجود الإنساني في جوهه غير خاضع للتاريخ. فعندما طرد آدم وحواء من الجنة فإن ما طرد ليست في الزمن كان جسديهما فقط. أما عقولهم وأرواحهم فلم تترك موضعها أبدا بل نلا بطلان الجنة للخالدة والتي صدمتا فيها. أما الفكرة المسيانية فإنها تهدد الإتصال التاريخي بأنها تمنح الإنسان مهريا إلى الخارج، أي إلى مكان يصبح فيه أمنا من كل انقلابات الزمان. وبمفهوم هذه الفكرة فإن آدم وحواء لم يطردا ليست في الزمن بما هو كذلك بل ليقعا في زمن محدود فقط عليهما أن يحتملاه كعقاب لهما. وعندما يمر هذا الزمن فإنهما إما أن يعودا إلى الجنة الأصلية أو أن يصلا إلى أبواب جنة أخرى.

وعلى الرغم من جدية هذه التهديدات وخطرها فإنها تكاد أن تكون عديمة الشأن إذا ما قورنت بالمشحقة Holocaust*. وتجربة اليهود تحت حكم النازي لم تحطم فقط القيمة الدينية لنظرية خلود الروح والمسيانية بل كانت أخطر من ذلك لأنها هددت بأن يصبح التاريخ نفسه غير محتمل حيث أنها تقضى على كل احتمال للخروج من التاريخ. فالمشحقة ترحي بأن آدم وحواء عندما أجبرا على أن يتركا جنهم التي لا وعى فيها فإنهما لم يطردا ليقعا في الزمن بل على الأصح في كابوس.

ويقول الكتاب اليهود المعاصرون: إن إيادة للجنس التي قام بها النازيون ضد الشعب اليهودي ليس لها سابقة مشابهة في تاريخ اليهود. بل أننا لو أخذنا بدقة في الاعتبار الفوارق الضرورية قلنا لانجد سابقة مشابهة خارج التاريخ اليهودي (٧٩). ويصرح كاتب آخر هريتشارد روبنشتاين Richard Rubinstein بعبارة قاطعة قائلا: إن قصتهم واحدة من أفتن القصص في تاريخ الجنس

* Holocaust الكلمة مستمدة من اللاتينية والأغريقية Kolokauston وتعنى في معناها العام التخريب والتحطيم الكامل عن طريق النار. كما تعنى قربانا يقدم للنار لبحرق. وهي في معناها المستخدم هنا تشير إلى محاولة النازيين القضاء على اليهود في معسكرات الاعتقال قبل وخلال الحرب العالمية الثانية. وكانت المشحقات من أبرز أنواع القرايين عند اليهود وكانت للكثير عن الخطيئة. وتقدم كل يوم وهي المشحقة الثالثة (انظر خروج: ٢٨-٤٣) وهناك أيضا مشحقة يوم السبت (عدد: ٢٨: ١٠، ويوم التكفير (لاويين ١٦: ٣٠-٢٤) والأعياد الثلاثة الكبرى (عدد ٢٨: ١١-١٣) فالكلمة ذات إسماء يهودية عميقة (المترجم).

الهنسرى^(٨٠)، وقد يكون مريحا للضمير الإنساني، على الرغم مما في هذا من غرابة، لو أننا نستطيع أن نقول إن هذا الحادث كان مصادفة مكتوبة من مصادفات التاريخ. فسقوط المعبد عام ٧٠ ميلادية وطرد اليهود من أسبانيا عام ١٤٩٢ ومذبحة اليهود البولنديين على يد القوازيق عام ١٦٤٨ كلها كانت قواجم فظيعة غير ضرورية ولكننا نستطيع مع ذلك أن نرد مصدرها إلى جهل وأهواء عدد قليل من الأشخاص. ولا يمكن أن يقال مثل هذا عما حدث في ألمانيا النازية. وحقاً أن بعد استيلاء هتلر على السلطة بقليل حدثت حوادث هجوم متفرقة على اليهود من مجموعات صغيرة من السفاحين وقطاع الطرق النازيين إلا أن هتلر قام بسرعة بالقضاء على مثل هذه الأفعال بل وأعدم في الحقيقة عدداً من أولئك الذين قاموا بها. ولكن ماهو غاية في الأهمية هنا هو أن نقرر أن قرار الحكومة إبادة اليهود لم يكن من الممكن أن يتخذ أو يشرع في تنفيذه إلا من خلال البيروقراطية غاية في الكفاءة والإتساع.

«فعملية الإبادة كانت تتطلب تعاون كل قطاع من قطاعات المجتمع الألماني. فقد وضع البيروقراطيون الدفريات والقوانين الضرورية، وقدمت الكنائس شهادات تروى بها للنسب الآري، والسلطات البريدية حملت رسائل التعريف ونزع الملكية وسحب الجنسية والترحيل، وشركات الأعمال الكبيرة قامت بطرد موظفيها من اليهود واستولت على الممتلكات التي أصبحت آرية، وقطارات السكك الحديدية حملت الضحايا إلى مواقع أعدامهم وهي أماكن اعتنقها الجستابو والSS* القوات المسلحة الألمانية. ولكي نكرر ماقلناه فإن العملية احتاجت وتلقت المشاركة من كل المؤسسات الأساسية الاجتماعية والسياسية والدينية في الرايخ الألماني^(٨١)».

وهذا جانب مؤلم ليلاما خاصا من هذه القصة يبرزه ريتشارد روينشتين وهو عن مشاركة اليهود أنفسهم في القضاء على أنفسهم. ويقول الكاتب : كلما وضعت عمليات الإبادة موضع التنفيذ كان الألمان يستخدمون القيادات والمنظمات اليهودية القليلة في المجتمع اليهودي لمساعدتهم^(٨٢)،. وليس القصد هنا هو إبراز هذا الاتجاه المتأصل إلى تحطيم الذات لدى اليهود ولكن القصد إبراز قوة وأهمية التنظيم البيروقراطي.

وكما أشرنا في موضع سابق من هذا الفصل فإن روينشتين** قد حاول أن يقيم قضية أساسية حول البيروقراطيات التي على الرغم من بلوغها درجة عالية من الكفاءة في مدنات أخرى

* S S اختصار للكلمة الألمانية Schutzstaffel، كولد للدفاع أو القمصان السوداء وهي قوة عسكرية منخبة كان يقردها هتلر وتضم البوليس السري (الجستابو) وقوة الحراسة الشخصية لهتلر وحراسة معسكرات الاعتقال والإبادة النازية (المرترجم).

** راجع كتابه عن «خبث التاريخ، الوارد في مراجع التفصيل.

«فإن تطورها الكامل في الغرب المسيحي قد تحقق نتيجة لمتوجهات خاصة في الروح الجماعي، كانت بدورها تتجه اتجاهات رئيسية في الديانة في الغرب»^(٨٢). ولقد ناقشنا هذه الاتجاهات كما ظهرت في قصة الخلق في الكتب المقدسة حيث كانت التفرقة مطلقة بين رب لا نهائي وأرض نهائية، مما ترتب عليه إفراغ الأرض من قواها المقدسة الخاصة. ثم أن ما نرى ذلك من اسناد السلطة لأنم وحواه على بقية المخلوقات قد وضع الأساس الأيديولوجي لاستغلال غير محدود للأرض. والبيروقراطية كانت هي المؤسسة الاجتماعية لجعل هذا الاستغلال أكثر كفاءة وفاعلية.

وليس هناك بالطبع أى شر أو خطأ في البيروقراطية في حد ذاتها. ولكن هناك عدد من العوامل التاريخية التي جمعت بين السياسة الحكومية لإبادة الجنس وبين البيروقراطية الممنحة. ويذكر رويشتون مشكلة الزيادة الخطيرة في عدد السكان على أنها العامل الرئيسي بين هذه العوامل. فإن وجود «فائض زائد» من البشر قد أدى مرارا في النصف الأول من القرن إلى الإبادة المنظمة لملايين عديدة من الأشخاص قد بلغت في تقدير البعض * مائة مليون فرد^(٨٣). وحقيقة أن اليهود قد أعلن عنهم أنهم فائض زائد ليست إلا دالة من درال الاتجاه المسيحي ضد السامية وإن كانت إبادة اليهود وليس مجرد عزلهم أو طردهم لم تصبح سياسة رسمية إلا في القرن العشرين. ولاحظ أن هناك عاملا آخر وهو أن الاتجاه اللاديني غير الدينى الذى بدأ بالديانة التوراتية قد نصح أخيرا في إفراغ المسار التاريخي من أى حس بأحكام الرب. وكانت نتيجة ذلك -كما لاحظنا سابقا- أن أغلق التاريخ ليكون في خدمة مصالح الفرد فقط. وهكذا قد يمكن تفسير المحرقة على أنها عمل من المجتمع الحديث يستهدف غلق المستقبل أمام اليهود وهم نفس الشعب الذى تبنى مفهوم أن المستقبل يمكن أن يفتح إلى مالا نهاية للجنس البشرى كله*.

ولقد قلنا أن المحرقة لم تكن مجرد مصادفة تاريخية بل كانت فعلا مقصودا متعمدا قام به المجتمع كله. ولم يكن هذا للمجتمع نفسه مصادفة تاريخية بل قد امتدت جذوره صميقة في ٤٠٠٠ عام من التراث الذى نشأت منه الديانة التوراتية إلى جانب أنه استجاب لما شعر به من ضغوط نتيجة الزيادة في السكان. وعلينا أن نمضيف هنا حقيقة أخرى: فلم يكن من الممكن للألمان أن يدعوا بتنفيذ المحرقة إلى اللحد الذى بلغتة لولا التمازج الضمنى اجتماعات حديثة أخرى. فمن

* راجع كتابه عن خبث التاريخ الوارد في مراجع الفصل (المترجم).

* يمكن إلام هذا الحكم من المؤلف أن يقوم السؤال البسيط هل تبنى اليهود حقاً مفهوم فتح المستقبل للجنس البشرى كله أم خصوا أنفسهم بهذا؟ (المترجم).

الأمر الموثقة تاريخياً أن الألمان حتى بداية الحرب قد نفذوا سياسة التطرد وليست للإبادة . وهناك مذكرة مرفوعة من وزير الخارجية الألماني فون ريبنتروب Von Ribbentrop إلى هتلر يخبره فيها أنه في ديسمبر ١٩٣٨ أفادته فرنسا أنها لن تقبل مزيداً من اليهود وأنها قد اضطرت بالفعل إلى شحن ١٠,٠٠٠ على السفن إلى مكان آخر. وقال في مذكرته أنه أخبر وزير الخارجية الفرنسي ، أننا جميعاً نريد التخلص مما لدينا من يهود ولكن الصعوبة هي في عدم وجود أية دولة تريد أن تقبلهم (٨٤) . وعندما أبلغ إرخمان Eichmann * اللورد موين Moyne ** وهو موظف بريطاني كبير، في عام ١٩٤٤ أنه يريد ترحيل مليون يهودي مقابل عربات شحن ومعدات أخرى لأجابه اللورد موين : « وماذا أفعل بهذا المليون من اليهود؟ وأين أصنعهم؟ » (٨٥) ، وعلاوة على هذا فقد كانت هناك في الميزان مصالح تجارية كبيرة في هذا الموضوع . فعندما توفرت لألمانيا إمدادات لا حد لها من العمالة المستعبدة فإن الصناعات الألمانية الكبرى قد تشجعت لإقامة مصانعها بالقرب من بعض المعسكرات . وقد بنت معظم الشركات الألمانية للكبيرة مصانع ضخمة وخاصة في Auschwitz أوشفيتز وانفتحت عليها أموالاً بلغت بلايين الدولارات . وكان لأحد المصانع في أوشفيتز صلات مالية هامة مع شركة ستاندارد أويل في نيوجيرسي وكانت تعد من أكبر الشركات المالية في الولايات المتحدة وقد استثمرت هذه الصلات المالية حتى عام ١٩٤٢ وكان لها أثر محتمر على قدرة الصناعات الأمريكية في إنتاج المطاط الصناعي (٨٦) .

وفي ١٣ ديسمبر ١٩٤٢ كتب جوبلز في يومياته ملاحظة يقول فيها أن البقائع تزيد شاماً ما عبر عنه بقوله : « في نهاية الأمر ، فأننى اعتقد أن كلا من البريطانيين والأمريكيين سعداء باننا نبيد هذه اللقاية اليهودية (٨٧) » .

«المحزنة» هي إذن ليست مصادفة تاريخية بل هي في الحقيقة تعبير عن التاريخ . فهذا ما أوصلا إليه التاريخ ، وهذا التاريخ الذى تحكم فيه قوى على هذا النحو من القوة سيظل يقدم لنا كوارث على نفس الدرجة من الفظاعة إن لم تكن أسوأ فلنذكر الحرب في فيتنام وموجات الموت

* ايخمان ، أدولف ١٩٠٦ - ١٩٦٢ منبسط في الجسبر كان رئيساً للقسم اليهودى منذ عام ١٩٣٩ وكان مسزولاً عن ترحيل وقتل أعداد كبيرة من اليهود خلال الحرب العالمية . وقد هرب إلى الأرجنتين واخطفه إسرائيل حيث حوكم وأعدم (المترجم)

** وهو اللورد الذى اغتاله الأرماني اليهودى فى القاهرة .

الجماعى جوعا فى آسيا وإفريقيا، وانتاع استخدام الأرباب العشرانى فى قمع المقاومة الشعبية لنظم الحكم الشمولية فى أمريكا اللاتينية. فيبدر أن كل من هذه الكوارث هو نتيجة تاريخ قد خرج من أيدينا الآن فقد أسبعنا نعيش فى قرن الكارثة .

ويمثل هذا كله بالنسبة لكثيرين برهانا ضد الإيمان اليهودى بحضور الرب فى التاريخ. فكل الطرق التقليدية التى اتخذها اليهود لتفسير الآلام الإنسانية ومحاولاتهم لجعلها تدرج فى مقاصد الرب المميتة للوجود الإنسانى، كل هذه الطرق والمحاولات قد أصبحت عقبة أمام المحرقة . فالقول بأن المحرقة هى عقاب الرب لخطاه شعبه هو قول لا معنى له . فليس هناك أخطاء يمكن أن تستحق كل هذا العقاب الشامل الذى لا يميز بين أحد وخاصة أنه قد شمل العديد ممن تعتبر برامتهم واضحة .، فلقد فنى فى هذه المعسكرات مليون طفل . والقول بأن تعذيب البرى يمثل تكفيرا لبقية بنى البشر يعتبر سخرية وهزوا بالآم أولئك الأطفال . وإذا قال المرء أن اليهود كانوا يحتلون بالمحرقة مثل أيوب الذى اختبره الرب فإن فى هذا تجاوز عن فارق جوهرى فى الأمرين : فأيوب الدورانى عندما أصيب بجروح عميقة جسدية وروحية فإنه قد ظلم مع ذلك حيا ليسأل أسئلته المتوجعة . أما فى أورشيفنز فقد كان التحمل كاملا : «فى أخرس السؤال :» ولم يكن هناك سؤال إذ لم يكن هناك أيوب فلقد احترق أيوب وتبدد مع الدخان ومنه ذهب سؤاله (٨٨) .

وإذا استعدنا تجديد الأخبار القداسى للاستشهاد على أنه تفسير، انظر علينا مع ذلك أن نفسر حقيقة أن أعدادا لا حصر لهم من اليهود قد مضوا إلى حتفهم ولم يكن ذلك لمعتقدهم الدينى بل بسبب حقيقة عارضة هى أن أحدا أجدادهم كان يهوديا .. فهل نقول إذن أن المحرقة كانت هى إذن الآلام التى كانت متوقعة كإعلان وبداية لافتحاح العصر المسينى ؟ والجواب على هذا بسيط : فلم يأتى المسيا كما لم يظهر عالم جديد يمكن أن تتصل فيه دراسة التوراة دون انقطاع .

وإذا كانت المحرقة ليست إذن مصادفة فى التاريخ بل تعبيرا عنه، وإذا كان جميع اليهود مشاركين فى تشكيل هذا التاريخ، فلا بد أن يقف كل منهم أمام السؤال : إذا كان الخروج قد قاد إلى سيناء فإلى أين قاد أورشيفنز (٣٩) .. وهناك جواب واحد ممكن على هذا السؤال وهو أن لا جواب عليه .

ويتحدث إيلي ويزل Elie Wiesel الذى شهد كطفل موت والده فى المعسكر النازى ويعبر فى «ناملات يهودية عن الموت، مصورا فى فصاحة لا يلساها اليهود قوة السؤال وصلابته التى لا تزول :

١ أما عن الباحثين والفلاسفة من كل جنس الذين اتحت لهم فرصة مشاهدة الفاجعة فإنهم إذا كانوا قادرين على الصدق والتواضع سوف يسحبون دين أن يجروا على الدخول في قلب الموضوع، فإن لم يكونوا كذلك، فحسباً إذن ومن ذا الذي سيهم بما سيتوصلون إليه من نتائج بلاغية هي مجرد جمعة وتفاصيل. إن أوشفيتز بتعريفه وحدوده سيكون أبعد من كل مفرداتهم اللغوية.

أما الأحياء الباقيون فسيكونون أكثر واقعية إن لم يكونوا أيضاً أكثر صدقا، فانهم سيكونوا على وعى بحقيقة إن حضور الرب في تريبلينكا Treblinka* أو ماندك Maidenk أو حتى غيايه يضع أمامهم مشكلة تظل إلى الأبد بلا حل.

وقد يستطيع أحد يوماً ما أن يفسر على مستوى الإنسان كيف كان أوشفيتز ممكناً أما على مستوى الرب فإن ذلك سيبقى للأبد واحد من أكثر الأسرار إقلاقاً للصنمير^(٩٠).

أما أجابة روبنشتين على السؤال إلى أين أفضى أو قاد أوشفيتز فقد كان رفضه للقاطع لليهودية معلناً أن الرب الذي قالت به قد مات. وفي رأى روبنشتين أن اليهودية قد أصابها خلل عميق بهذا التطور الذي اعتبرناه في هذه الصفحات تعبيراً عن عبقريتها: وهويودية الأبحار (Kabbibnism). فلقد كان تحطيم الرومان للمعبد عام ٧٠ ميلادية فاتحة لعصر استمر حوالي ٢٠٠٠ عاماً عاش فيه اليهود محرومين من وطن لهم بل وكانوا مرضمين على أن يحيا في مدينة مسيحية كانت تعاملهم على أنهم «المطرودين من الرب». وعلى الرغم من أنهم أظهروا خلال هذه المدة مهارات فائقة للاستمرار في الحياة فإن يهودية الأبحار كانت في جوهرها منجأ صنعوه لحماية أنفسهم كان من أثره أن أصبحوا ضحايا للتاريخ وليسوا فاعلين فيه. فهو يرى أن تحطيم للمعبد قد صرف الأبحار «عن الاتصال الحمسى المباشر بالحياة والموت إلى مجرد فعل ديني». وأصبحت ديانتهم لفظية ومجرده، وظل علمائهم وتلاميذهم يدرسون ويناقشون قوانين نظام طقسى قد انقضى وإنهار. وبدلاً من أن يقدموا قرايين حقيقة فإن اليهود كانوا يصنعون أن تقبل قراءاتهم الطقسية لشرائع الترابين على أنها البديل الممكن. وأصبحت التوراة كمجرد كتاب مركز الحياة اليهودية^(٩١). ولم يكن لهذا الانزوال في الدراسة المجردة أن يهدم لمواجهه هنتر: «وكان رد الفعل اليهودى للنازية واحد من أفتل نماذج للخطأ الفاجع في قراءة شخصية العدو التي قام بها مجتمع في كل التاريخ الإنسانى. ففي مواجهة التهديد النازى وثقت الجماعة اليهودية في غرائزها وقدرتها القديمة على

* تريبلينكا معسكر نازى للاعتقال في بولندا بالقرب من وارسو وكذلك ماندك الذى كان في شرق بولندا.

الكثيف وفشلت فشلا ذريعا^(٩٢)، ولكن السؤال الذى نضعه المحركة ليس سؤالا لليهود فقط لأنها كما قلنا لم تكن مجرد مصادفة تاريخية. فهو سؤال موجه لكل منا إذن. فهل التاريخ هو كابوس وهل نحن جميعا مجرد ضحايا وإن كان بعضنا أكثر خطا من البعض الآخر؟ أم مازال من الممكن أن نقول أن الاتصال والاستمرار فى مواجهة الموت مازال حقا أمرا تاريخيا؟.

وكان جواب مفكر يهودى آخر بارز على هذا السؤال هو بالإيجاب. فيشير الكاتب أميل فاكنهايم Emil Fackenheim إلى تجربة أوشفيتز ويراها تذكرة للمفكر الدنوبى بأنه حتى إن كان صحيحا إن الرب قد مات فإن الشيطان لم يمت. وهذا يضع الدنوبى فى موقف فيه الكثير من الصعوبة والحرع لأنه ينظر إلى التاريخ على أنه خلو من الآلهى وإن ظلت القوى الشيطانية فاعلة فيه بشكل لا يقاوم. والخطأ فى ذلك الموقف كما يرى فاكنهايم هو فى أن «مقاومة شياطين أوشفيتز لا يمكن أن تفهم فى حدود المثل التى وضعها الإنسان، فإن مثل العقل والدنوب والظهور قد سقطت جميعا وأصبحت كلها من التجريد بحيث لا تفلح للتعامل مع وقائع التاريخ الفظيمة. فلا يمكن مقاومة هذه الشياطين إلا بشيء عيى ومطلق فى الآن نفسه، فلا يمكن التمسك بمقاومتهم إلا فى حدود «وصية مفروضة». «فالدنوبى مثله كمثل المؤمن لا يمكن أن يقاوم إلا إذا كان مختارا اختيارا مطلقا بصوت هو صوت مغاير لصوت المثل التى صنعها الإنسان، ويكون صوتا آمرا على أنه صوت معطى حقا كما كان الصوت الذى أعلن فى سيناء^(٩٣)».

ولكن ماذا يقول هذا الصوت؟ وصوت من هو؟ يضع فاكنهايم الأمر بشكل حاد قاطع قائلا: إن هتار لم يقصد أن يقضى على اليهود بل أن يقضى على اليهودية أيضا. فقد أراد أن يجعل من الاستشهاد أمرا لا معنى له. والأمر بالنسبة لليهود إذن هو هل سيسمح لهتار أن يملأ حدود حياتنا الدينية^(٩٤). فإذا كانت المحركة قد جعلت اليهودية لا معنى لها فقد نجح هتار إذن. ولذلك فإن الصوت الذى يتكلم من أوشفيتز يعطى أمرا ووصية واضحة :

يحرم على اليهود أن يمتدحوا هتار انتصارات بعد مماته. فهم مأمورون أن يحيروا كيهود حتى لا يقضى الشعب اليهودى. وهم مأمورون أن يتذكروا ضحايا أوشفيتز حتى لا تنقضى ذكراهم.. فطى اليهودى أن لا يستجيب لمحاولة هتار أن يقضى على اليهودية بأن لا يشارك هو نفسه فى القضاء عليها. فى الأيام القديمة كانت خطيئة اليهود التى لا تغفر هى عبادة الأوثان. واليوم هى الاستجابة لهتار من خلال القيام له بالعمل الذى يريده^(٩٥)..

ولكن صوت من هذا؟ وهل إذا كان يتكلم من أوشفيتز فهل يمكن أن يكون صوت الرب؟ إن السبب فى أن الكثير من اليهود قد انصرفوا عن الرب كان لأنهم رأوا أوشفيتز أما على أنه من

عمل الرب أو الدليل على أنه كان غير قادر على أن يمنع مثل هذه الفاجعة. فإذا كان هذا الصوت هو مع ذلك صوت الرب فلا بد أن يكون فهمهم للرب بطريقة مختلفة تماما. ومع ذلك فإن ما يقترحه فاكنهايم وهو اقتراح قد يثير الكثير من الدهشة لذا نسمع في هذا الصوت إلى نفس الرب الذي حادث الأبحار القدامى. وقد نتذكر هنا ماقلناه من أن التاريخ يظل مفتوحا لهم مادام أن هناك مازال لديهم شيئا يقال ومادام لا يزال هناك من يستمع. فالرب قد أصبح من يستمع كما أنه من يتكلم. كما أن الأمر الأهم هو أن ما يقال أمر يهتم به الرب. فالرب نفسه يتأثر بالتاريخ. فقد رفض أن يدرك الملائكة يظنون فرحا عندما هرب اليهود عبر البحر الأحمر لحزنة على المصريين الذين غرقوا. وكما قال البحر أكيبا بعد تعظيم المعبد فإن الرب قد نفى مع شعبه. فالرب الذي ندخله في التاريخ ليس هو صورة كاريكاتيرية لرب يلتقي بالصحرفات في وقار تام وغير مبالاة بل هو رب لا يقل اهتمامه بالتاريخ عن اهتمامنا نحن. وهكذا يجد المؤمنون من اليهود أنفسهم في موضع من الحوار مع الرب لابد أن تكون كلماتهم للدالية فيه هي كلمات احتجاج ولكن بدرجة من اللجدة لم تعرف من قبل في التاريخ اليهودي : «فليس هناك احتجاج يهودى على لقوة الآلهة مثل احتجاجهم (هنا)». وهكذا يكون اليهود مضطرين إن طلبوا من الرب أن يكون معهم ضد الرب على نحو متطرف تتصائل إلى جانبه صرخات احتجاج إبراهيم وأيوب وأرميا(١٦).

ومهما كان تطرف هذه الصرخات فمن الضروري مع ذلك ألا تصل إلى حد «خسف» به الرب فلا يعود يسمع: «فإن كانت كل المدخل في الوقت الحاضر إلى رب التاريخ قد ضاعت واغلقت فإن هذا يعنى أن رب التاريخ نفسه قد ضاع(١٧)». ولكن كيف سنعرف إذا كان الرب هو الذى يسمع أو إذا كان هناك أى استماع على الإطلاق؟ وجواب فاكنهايم المستخلص عن هذا السؤال يعتمد موضوع سبق أن ناقشناه في هذا الفصل. فالرب مازال هو الذى يسمع إذا ماظل المستقبل مفتوحا. ويظل الرب هو الذى يسمع إذا ما صمد اليهود. «فاليهودى بعد أوشيفتس هو شاهد على الصمود .. وهو يشهد أننا بلا صمود سوف نفنى جميعا. وهو يشهد أننا نستطيع أن نصمد لأن علينا أن نصمد(١٨)».

ولاشك أن الصمود يعنى شيئا أكثر من مجرد الاستمرار في الوجود فهو يعنى الصمود حتى يمكن اللطخ بالكلمات التى تستبقى التاريخ مفتوحا. فهناك سبب واحد للصمود واحتمال التاريخ وهذا هو نفس السبب الذى جعل اليهود يحاولون هربا كاد أن يكون مستحيلا من معسكرات القتل. ولكن لماذا لابد للمرء أن يهرب؟. ليحكى للحكاية(١٩). فإن لم تحكى الحكاية فقد يساهم العالم وإذا نساهما فقد يكرر تاريخها وعد ذلك يصبح كل العذاب بلا جدوى ويكون الرب قد اخفى أيضا. وما

دام الهرب قد تم والاحتمال، فلابد أن تحكى الحكاية إذن: قال اليهودى الذى سمع الصوت الأمر فى أويشغيتز فواجب التفكير وحكاية الحكاية هو أمر وواجب لا نقاش أو تنازع حوله. فهو أمر مقدس (١٠٠).

ولكن اليهود لا يحكون الحكاية لأنفسهم وحدهم على أية حال كما أن ما حدث فى أويشغيتز لم يكن حدثاً منعزلاً فى حدود التاريخ اليهودى. «قال يهود بعد أويشغيتز يمثلون الإنسانية جمعاء عندما يؤكدون على يهوديتهم وينفون الانتكاز النازى (١٠١)، وكان الأحرار يعتقدون أن اليهودية فى العصر التلمودى قد أصبحت ديانة كونية، وقد تم تحدى هذا الاعتقاد الآن على نحو لم يسبق حدوثه.

وعلى اليهود أن يقرروا الآن بعد فاجعتهم العظمى إذا كان عليهم أما أن يدفنوا يهودية الأحرار على أنها عصر تاريخى لا جدوى منه أو أن يتكلموا من خلالها بصوت جديد مطالبين العالم باكتشاف مستقبل مفروح إلى مالا نهاية.

إن تجربة الموت هى تجربة للبصر بعدم الاستمرار الذى يدركه للمرء والذى يحرم الحياة من معناها. ولا يتم استعادة هذا المعنى إلا بقدر ما يستطيع المرء تبين الاتصال فى مواجهة الموت. والإدراك اليهودى الفريد لمعنى الموت يبدأ مع التأكيد على أن الموت يمثل نهاية مطلقة لوجود الشخص. وعلى هذا فإن الاتصال لن يكون بامتداد الطول الزمنى للحياة بل بصناعة المستقبل عن طريق الكلام أو الحديث. ومن المعانى المركزية لهذا الفهم أن يكون الخطاب أو الحديث بين أنفسهم وبين خالقهم الذى يفترون عنه بقدر ما يفترون المحدود عن اللامحدود. ومعنى هذا أن المستقبل لن يكون مفتوحاً إلا عندما يدخل الرب اللامحدود فى هذا الحوار كسماع حقيقى يجيب كلما وجه إليه الخطاب.

وصائب هذه النظرة إلى الموت إذن هو أبعد ما يكون عن أنها ظاهرة تفصل بين البشر والرب بل هو فى أنها تقدم على وجه التحديد إمكانية للحوار الخلاق. ولكن لاشك أن هناك أيضاً مخاطر ومزالق فى هذه النظرة. فقد تكشف أننا لم تكن نتحدث إلا مع أنفسنا. وقد يكون هذا إما لأننا نريد أن نصيب التاريخ بما يتفق مع مصالحنا وإما لأنه ليس هناك رب يسمع. وليس هناك للأسف منهج بسيط أو عقلى نستطيع به عقلياً أن ندوصل إلى إجابة مرضية لهذا الإشكال. فليس هناك معطيات محددة يمكن طلبها أو جمعها لحسم هذا الأمر.

وأضله قد وضع الآن أن اليهود لم يقدموا لنا طريقة لمعرفة إذا كان الرب هو ما نتعامل معه حقاً فى تواريتنا الفردية أو الجماعية. ولكنهم قدموا لنا مع ذلك طريقة للحديث نستطيع بها أن ندخل بها الانفتاح الديناميكى اللانهائى إلى مجال الراقع التاريخى المحدود. وعلى هذا فإننا ما كانت هناك إجابة ما فإننا لن نكون فيما نقول بل فى النتائج المترتبة على أننا قلناه.

Notes

- 1- Ginzberg, *Legends of the Jews*. Vol. 1.p. 3.
- 2- *The Essential Philo*, p. 43.
- 3- Riemer, ed., *Jewish Reflections on Death*, p. 60.
- 4- Glatzer, ed., *The Judaic Tradition*, pp. 322 ff.
- 5- *The Essential Philo*, p. 19.
- 6- *Ibid.*, p. 29.
- 7- Gaster, *The Festivals of the Jewish Year*, p. 136.
- 8- *Jewish Reflections on Death*, p. 62.
- 9- *The judaic Tradition*, p. 320
- 10- *The Cunning of History*, p. 30.
- 11- *Ibid.*, pp. 28 ff.
- 12- *Israel: an Echo of Eternity*, p. 60.
- 13- *Ibid.*, p. 66.
- 14- *Jewish Reflections on Derath*, p. 22.
- 15- Buber, *Tales of the Hasidim*, p. 52.
- 16 *Ibid.*, p. 267.
- 17- Neusner, *The Way of Torah*, p. 5.
- 18- *The Festivals of the Jewish Year*, p. 136.
- 19- Schecchter, *Aspects of Rabbinic Theology*, p. 117.
- 20- *The Way of Torah*, p. 35.
- 21-Schwarz, ed. *Greal Ages and Ideas of the Jewish People*. p.147.
- 22- Goldin, ed., *The Living Talmud*, p. 26.
- 23- *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, p. 180.
- 24- *Aspects of Rabbinic Theology*, p. 24.
- 25- *The Judaic Tradition*, p. 177.
- 26- *Ibid.*, p. 197.
- 27- *The Living Talmud*, p. 44.
- 28- Jacobs, *A Jewish Theology*, p. 2.

- 29- The Living Talmud, p. 51.
- 30- Ibid., p. 85.
- 31- Ibid., p. 123.
- 32- Ibid., p. 47.
- 33- Aspects of Rabbinic Theology, pp. 130 ff.
- 34- Ibid., p. 134.
- 35- The Living Talmud, p. 111.
- 36- Tales of the Hasidim, p. 34.
- 37- The Judaic Tradition, p. 222.
- 38- The Living Talmud, p. 68.
- 39- Ibid., p. 149.
- 40- Ibid., p. 142.
- 41- Fackenheim. God's Presence in History, p. 25.
- 42- Ibid., p. 24.
- 43- The Eclipse of God, pp. 127 ff.
- 44- Ibid., p. 129.
- 45- Great Ages and Ideas of the Jewish people, p. 192.
- 46- The Living Talmud, p. 93.
- 47- Aspects of Rabbinic Theology, p. 307.
- 48- Ibid., p. 304.
- 49- Ibid., p. 308.
- 50- Ibid., p. 310.
- 51- The Judaic Tradition. pp. 58 ff.
- 52- Quoted from Josephus, Ibid., p. 159.
- 53- Aspects of Rabbinic Theology, p. 314.
- 54- Ibid., p. 317.
- 55- Ibid., p. 334.
- 56- The Living Talmud, p. 105.
- 57- Ibid., p. 108.
- 58- Aspects of Rabbinic theology, pp. 252 ff.

- 59- The Living Talmud, p. 142.
- 60- Ibid., p. 125.
- 61- Aspects of Rabbinic Theology, pp. 266 ff.
- 62- Great Ages and Ideas of the Jewish People, p. 194.
- 63- Psalm 88:11-13; Job 14:12; Ecclesiastes 7:14 are commonly cited as resurrection texts.
- 64- The Living Talmud, p. 146.
- 65- Ibid., p. 179.
- 66- The Judaic Tradition, pp. 332 ff.
- 67- Ibid., pp. 329 ff.
- 68- Ibid., p. 6.
- 69- The Judaic Tradition, p. 71.
- 70- Ibid., p. 67.
- 71- Ibid., p. 167.
- 72- Scholem, The Messianic Idea in Judaism, p. 6.
- 73- Greenstone, The Messiah Idea in Jewish History, p. 100.
- 74- The Messianic Idea in Judaism pp. 28 ff.
- 75- Bakan, Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition, p. 106.
- 76- Great Ages and Ideas of the Jewish People, p. 209.
- 77- The Messianic Idea in Judaism p. 7.
- 78- Ibid., p. 35.
- 79- God's Presence in History, p. 69.
- 80- The Cunning of History, p. 96.
- 81- Ibid., pp. 4 ff.
- 82- Ibid., p. 27.
- 83- Ibid., p. 7.
- 84- Ibid., p. 18.
- 85- Ibid., p. 17.
- 86- Ibid., pp. 58 ff.

- 87- Ibid., p. 18.
- 88- Rubinstein, *The Religious Image*, p. xix.
- 89- *The Way of Torah*, p. 56.
- 90- *Jewish Reflections on Death*, p. 38.
- 91- *The religious Image*, p. xv.
- 92- Ibid., p. xvii.
- 93- *God's Presence in History*, p.83.
- 94- Ibid., p. 74.
- 95- Ibid., p. 84.
- 96- Ibid., p. 88.
- 97- Ibid., p. 79.
- 98- Ibid., p. 95.
- 99- Ibid., p. 85.
- 100- Ibid., pp. 85 ff.
- 101- Ibid., p. 86.

Bibliography

- Leo Baeck, *God and Man in Judaism* (New York: 1958).
- David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Boston: 1958).
- Martin Buber, *The Eclipse of God* (New York: 1957).
- *Tales of the Hasidim: The Early Masters* (New York: 1947).
- Arthur A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (New York: 1962).
- Lucy S. Dawidowicz, ed., *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (Boston: 1968).
- Terrence Despres, *The Survivor* (New York: 1977).
- Emil Fackenheim, *God's Presence in History* (New York: 1970).
- Theodor H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year* (New York: 1962).
- Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, 7 vols. (Philadelphia: 1913).
- Nahum Glatzer, ed., *The Judaic Tradition* (Boston: 1969).
- Julius H. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History* (Philadelphia: 1906).
- A.J. Heschel, *Between God and Man*, ed., Fritz A. Rothschild (New York: 1959).
- *God in Search of Man* (Philadelphia : 1955).
- *Israel: An Echo of Eternity* (New York: 1969).
- *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* (New York: 1951).
- Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (Chicago: 1961).
- Louis Jacobs, *A Jewish Theology* (London: 1973).
- Mordecai Kaplan, *Judaism as a Civilization* (New York: 1967).
- Maurice Lamm, *The Jewish Way in Death and Dying* (New York: 1969).
- Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, tr. Schlomo Pines

- (Chicago: 1974).
- Jacob Neusner, *Invitation to the Talmud* (New York: 1975).
- *The Way of Torah: An Introduction to Judaism* (Belmont: 1970).
- Philo Judaeus, *The Essential Philo*, ed Nahum Glatzer (New York: 1971).
- Jack Riemer, ed., *Jewish Reflections on Death* (New York: 1975).
- Cecil Roth, *A History of the Jews* (New York: 1970).
- Richard Rubenstein, *After Auschwitz* (Indianapolis: 1960).
- *The Cunning of History* (New York: 1975).
- *The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology* (Indianapolis: 1968).
- Hayyim Schauss, *The Jewish Festivals* tr. Samuel Jaffe (New York: 1938).
- Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York: 1961).
- Gershon Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: 1971).
- *On the Kaballah and its Symbolism* (London: 1965).
- Leo W. Schwarz, ed., *Great Ages and Ideas of the Jewish People* (New York: 1956).
- Hermann L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Philadelphia: 1931).
- D. Zlotnick, tr., *The Tractate "Mourning"* (New York: 1966).

الفصل السابع

الموت من حيث هو تحول

- الإيمان

٨ - المسيحية

من الممكن أن نحصل على تبصر جوهري بأحد جوانب التصور المسيحي للموت بالرجوع إلى الآيات الافتتاحية في الكتب المسيحية المقدسة. فأنجيل متى يبدأ بذكر نسب يسوع. ففئة يرجع عن طريق النسل المباشر خلال أنثيين وأربعين جيلا ليصل إلى إبراهيم . والكثير من الأسماء في هذه القائمة هي أسماء لشخصيات معروفة تماما في الكتب اليهودية ويعتبر أقل أهمية ومن بينها من لا يذكر في أى مكان آخر وعلى هذا يعتبروا غير معروفين لنا على الإطلاق.

والذى نستفيد من هذا عن المفهوم المسيحي للموت هو ببساطة أن يسوع * شخصية إنسانية تماما قد ولد من سلسلة طويلة من الفانين ممن لهم مظاهر القوة ومواضع الضعف الانسانية المعتادة . وليس في هذا السلسلة ما يوحي بأنه لابد أن يولد كائنا إنسانيا متميزا . وأغلب الظن أن كل من يتقرب نسله عائدا به إلى الخلف بقدر كاف سوف يجد من أجداده عددا من الأبطال وما يمثلهم عددا من الأشرار . إلى جانب أولئك الذين لم يخلقوا أى أثر يذكر لحياتهم . ويبدو واضحا إن متى ، قد تناول مرضوعه صادرا عن افتراض بأن يسوع شخصية فانية مثل بقية البشر وأنه خاضع مثلهم لكل حدود الوجود الإنسانى بما في ذلك العذاب والموت ، بل وأن ميلاده وحياته وموته لها جميعا علاوة على ذلك طابع واحد لا يتكرر.

* يسوع : هي الصورة العربية للاسم العبري يسوع وهو في العهد الجديد لشخصين . يعطى الاسم هـ ، بهوه مخلص ، ، ولهذا يقال يسوع المخلص . وقد نسي يسوع حسب قول الملاك أيروسف (متى ٢١: ١) وليريم (لوقا ١: ٣١) . ويسوع هو اسم الشخص . أما المسيح فهو لقبه . وقد وردت عبارة : الرب يسوع المسيح ، نحو ٥٠ مرة في العهد الجديد . ويسوع المسيح أو المسيح يسوع نحو مائة مرة . بينما وردت كلمة المسيح وحدها نحو ثلاثمائة مرة . ونفكرن لفظة يسوع وحدها علي الأكثر في الأنجيل ، ويسوع المسيح والرب يسوع المسيح في سفر الأعمال والسامال . فنظر قاموس الكتاب المقدس . مرجع سابق ص ١٠٦٦ . (المترجم)

وقد نخلص من ذلك إلى أن الكتب المسيحية المقدمة قد قصدت من البداية أن توضح أن الألقاب المسيحية ليسوع مثل «المسيح» و«ابن الرب» و«ابن الإنسان» لا تنقل على أى نحو من الأنحاء من إنسانية يسوع الجوهرية. فهو لا يشابه بأى شكل من الأشكال الآلهة الأعريق الذين كانوا قادرين على أن يتخذوا الشكل الإنسانى وبهذا الصدد أن يتخذوا أى شكل آخر. كما كانوا قادرين على أن يحركوا على الأرض دون أى احتمال لأن يصيبهم الضرر من البشر الفانيين. كما أنه لم يكن ليخضع بصور النساخ المتعددة الكثيرة للآلهة الهنود مثل كريشنا الذى كان أولاً إنساناً قد عاش حياة طبيعية تماماً قبل أن يصبح إلهياً. كما كان الاعتقاد أنه قد تكرر ظهوره مرات عديدة فى صور متعددة من الخفى والتكر بعد نهاية حياة الإنسانية.

حقاً كانت هناك - كما متناقض فيما بعد - مرات من الظهور الدراماتيكي ليسوع بعد موته ولكنها لم تكن على نحو من الخفى أو التكر، ولم يكن يقصد بها إلا التأكيد على صحة قيامته. وعلى هذا فإن شخصية المسيح كما تظهر فى الأنجيل الثلاث المتوافقة (أو المتفقة)* لم تكن على الرغم من أنها كانت فى عديد من المواضع شخصية منفردة غير عادية، إلا أنها مع ذلك كانت صورة شخص يعيش تماماً فى حدود الإنسانية العادية، فهو ليست قصص عن رجل فائق القوة لا يمكن أصابته أولاً ثمعه مظاهر الضعف العادية لأنه قادر على القيام بأعمال مذهشة خارقة. وكان المعتقد فى عدة مواقع أن القيام بالمعجزات كان مظهرًا وتعبيرًا عن تلك القوة الفائقة أو القدرة الآلهية. ولكن يسوع نفسه لم يدعى ذلك لنفسه فى أى موضع من المواضع كما أن الأنجيل لم يخلص من المعجزات إلى أى من مثل هذه الاستنتاجات اللاهوتية. ويبدو أن القصد الأساسى منها هو كسب الأفراد للإيمان أو الانصاح عن عمق محبة يسوع للآخرين. ومع ذلك فإن الزعم بالقدره على أداء المعجزات كان أمراً من الشيوخ بين أصحاب القوى الروحية المتميزة فلا تكاد نستطيع أن نعتبره أمراً يتميز به يسوع وحده.

* كلمة متوافقة أو متفقة هي الكلمة العربية المستخدمة للإشارة إلى أنجيل متى ومرقس ولوقا وهي الكلمة التى تقابل كلمة Synoptic Gospels الأجنبية بمعنى لها أساساً تتكون من مجموعة قصص وأمال كانت منشورة شلوها بين المؤمنين به خلال جيلين أو ثلاثة قبل أن تكتب. أما أنجيل يوحنا الذى يشار إليه عادة علي أنه الأنجيل الرابع فله طابع مختلف لأنه مكتوب بمؤلف واحد وأنه يتميز بنظرة لاهوتية متطورة ومعقدة ويصنف بمهارة فى القص غير متوفرة فى الأنجيل للثلاثة الأولى. ويلاحظ من هذا أن كلمة «متوافقة» أو «متفقة» قد لا تعد ترجمة دقيقة للكلمة الأجنبية وأنها تعبر عن اعتقاد أو حكم بانفاق الأنجيل الثلاثة وليس علي تركيبها أو طريقة تأليفها.(المترجم)

وإذا ركزنا انتباهنا على الأناجيل المتوافقة كوسيلة للوصول إلى الفهم المسيحي للموت فلنجد مستبين كيف نظر يسوع نفسه إلى الموت وكيف روى لنا عن موته. ومع ذلك فإن مصادرنا عن المسيحية هي أكثر مما هو فقط في الأناجيل المتوافقة. ففي مواضيع أخرى وخاصة في رسائل بولس وفي أنجيل يوحنا نجد الاهتمام بالأحداث التاريخية لحياة المسيح وتعاليمه أقل بروزاً من الأفعال بمعنى موته وقيامته.

وسوف يركز العرض التالي على ثلاثة مسائل :

١ - ماذا قال المسيح عن الموت أثناء حياته .

٢ - ماهي النتائج التي استخلصها بولس ويوحنا من موت يسوع. وعلى الرغم من أن رسائل بولس وأنجيل يوحنا والأناجيل المتوافقة ليست هي كل المعتقد المعلن للمسيحية فإنها تعد مع ذلك أكثر مصادر هذا المعتقد تأثيراً ونفوذاً.

٣ - كيف فسر التراث المسيحي موت وقيامه المسيح ؟

ولو أننا بدأنا نظرننا في تعاليم المسيح حول الموت لمحاولة تبين إذا كان مؤمناً بدور من البقاء بعد الموت، فسوف نجد العديد من المصادر التي تشير إلى أنه ما كان يعتقد بمثل هذا الإيمان. فهو يتحدث عن «الظلمة الخارجية»* حيث هناك يكون للمؤمنين «البكاء وصريه الأسنان»**. وهو يعلم تلاميذه قائلاً: «ولا تخافون من الذين يقتلون الجسد ولكن النفس لا يقدرون أن يقتلوا. بل خافوا بالحرى من الذى يقدر أن يهلك النفس والجسد كليهما فى جهنم***». ويبدو واضحاً من هذا أن يسوع كان لديه تصور عن مكان سيذهب إليه غير المؤمنين ليقبوا عقابهم المناسب. ومن الإحالات القليلة إلى مثل هذا المكان التي يستخدمها يسوع لئلا يبرر لنا أن نتصور أنه يعنى أكثر من مجرد التحبير عن معتقدات مقترضة شائعة في التراث لليهودى فى هذا الوقت.

وليس من الواضح مع ذلك إذا كان يسوع قد طوّر نظره إلى مكان مقابل، حيث يجازى المؤمنين. وقد يكون ذلك محتضناً فيما يقول وإن كان لا يقدم إلا الشيء القليل عن فكره حول هذا الموضوع. وأكثر الإحالات اكتمالا ترد عندما حاول الصنوقيون أن يخرجوه بسؤاله خبيثاً : إذا

* متى: ٨: ١٢

** نفس المكان

*** متى: ١٠: ٢٨

تزوجت امرأة سبع رجال ومات كل منهم فأى الرجال يكون زوجها فى القيامة عندما تموت؟
 ويجيب يسوع : وقال لهم أليس لهذا تضلّون إذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله . (٥) لأنهم متى قاموا
 من الأموات لا يزوجون ولا يزوجون بل يكونون كالملائكة فى السموات * . ثم يضيف وكأنما
 ليضيف مزيداً من التأكيد على الفكرة، أن الرب : ليس هو إله أموات بل إله أحياء ، فيبدو أنه
 يقر بأن هناك مكان ما، أما عن كيف هو فإنه لا يقول شيئاً . ثم أن التعبير ، كالملائكة ، هو تعبير
 غامض . فمن المؤكد أنه لا يعنى أن الذين يبعثون ملائكة ، أساساً يعنى بأنهم كالملائكة فأمر مفتوح
 للتأويل والتفسير . وهذا النوع من البحث والتأويل هو ما يعنيه يسوع على الصدوقين بقوله إن الإله
 هو إله أحياء وليس أموات . وكأنما هو بذلك يريد أن يقول أن مثل هذه الأسئلة تكشف عن جهل
 بالرب، كما أنها تعبير عن أن يسوع هو كذلك يهتم أساساً بأمر الحياة وليس الموت . ويذكرنا هذا بما
 وجهه إلى أحد تلاميذه الذى عبر عن رغبته فى أن يتبع يسوع ولكن بعد أن يدفن أبيه الذى مات
 حديثاً، فقد أجابه : « اتبعنى ودع الموتى يدفنون موتاهم، (متى : ٢٢: ٨) » .

وتمتيز هذه الملاحظة الأخيرة من أكثر الأقوال تعبيراً عن خصائص تعاليم يسوع عن
 الموت . فيمكن القول ببساطة إن الموت ليس سؤالاً مركزياً أو محورياً ولا يصح أن يكون سؤالاً على
 الإطلاق بالنسبة له أو لتابعه . ونستطيع من الأناجيل المتوافقة الثلاث أن نأخذ انطباعاً بأن رسالته
 متجهة إلى أمور الحياة وكأنما أمور الموت كلها يجب أن تترك للموتى .

وفى أوسع مجموعة من تعاليمه التى نرد فى الأناجيل الثلاثة وهى المجموعة التى
 نعرف باسم الموعظة على الجبل * لانجد فيها أى تعاليم عن الموت بأى شكل من الأشكال . فهذا
 كثير من الاشارات غير المباشرة إلى جهنم وإلى الهلاك ولكنها لا تعتبر تعاليم بالمعنى الدقيق . فهى
 من نوع تلك الملاحظات الغامضة السابق الإشارة إليها . وتهتم الموعظة على الجبل فقط بعلاقة
 الأحياء بإله حى ويجيزلهم الأحياء . فهى تدعو مستمعيها إلى نوع قوى من الحياة المفتحة له طابع
 خاص : (متى : ٧ : ٢٥ وما بعدها) : « لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وما تلبسون . ولا
 لأجسادكم بما تلبسون . البست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس (٢٢) لأن أبكم

* الآية فى الترجمة أكمل مما هى فى النص بفرض التوضيح ومصدرها : انجيل مرقس ١٢ : ٢٥ وما بعدها
 (المترجم) وانتذر عن الصدوقيين هلمس سابق فى الفصل الخاص باليهودية .
 * التقيت الموعظة على الجبل سنة ٢٨ ميلادية من كفر ناعوم وهى ترد فى انجيل متى : فى الامصحاح
 الخامس إلى الثامن كما ترد أيضاً فى مواضع من الأناجيل الأخرى . انظر مثلاً لوقا : ٦ : ٢٠ - ٤٩ .

السماوى يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها. (٣٣) لكن لطلبوا أولاً ملكوت الله ويوه هذه كلها تزداد لكم . . والموضوعان الرئيسيان اللذان يجرى ورودهما خلال مجموعات أقواله المنفردة هما تكرار القول بكفاية الإله لأن يضمن كل الاحتياجات الضرورية للمؤمنين الذين يطلبون بإيمانهم البر، ثم الدعوة إلى الحب غير المشروط الذى يلزم فى كل علاقات الأشخاص فيما بينهم. ويمضى يسوع فى مطالبة مستمعيه بالإلزام بهذا الحب غير المشروط إلى حد أن يقدم إعادة تفسير جذرية لتعاليم قديمة قالها:

(متى: ٥ - ٣٨ وما بعدها) : : سمعتم أنه قيل عين بعين ومن بمن. (٣٩) وأما أنا فأقول لكم لا تقامروا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً. (٤٠) ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً. (٤١) ومن سخرك ميلاً واحداً فامض معه اثنتين. (٤٢) ومن سألك فاعطه. ومن أراد أن يقترب منك فلا تردّه. '

وهكذا فنحن لا نجد فى أى موضوع آخر فى الأناجيل المتوافقة أن يسوع يتناول موضوع الموت نفسه. كما أنه لا يعالج أى من الموضوعات الشائعة فى ديانات الشرق التى تصور الحياة فى سياق المعاناة والعذاب أو تصنع كل الأشياء فى مقولة المعارض الزائل. والسبب فى هذا واضح فيسوع يهتم أساساً بالطريقة التى يرتبط بها البشر، كل فرد منهم بغيره وبالرب. فالموت إذن ليس همه الأول. ومن الجلى بالطبع أنه على وعى بالموت ولكنه لا يقلل من شأنه ولا يرضخه. فالموت حدث محدود يقع على كل منا ولكنه فى الحياة المكتملة لكل شخص متدين فإنه حدث يأتى فى الأهمية بعد طاعة الرب ومحبة الجار. ولهذا فإن كل إشارات يسوع إلى الجنة والنار هى جميعها إشارات غير مباشرة وغير كاملة. فمن البين أنه يقول إن الحياة بالمحب أكبر من الموت ولهذا فإن ما يحدث فى الحياة سيكون له نتائج تكتل إلى ما بعد التبر ولكن على مستمعيه ألا يضلوا فى تأملات لا جدوى منها تتعلق بما وراء القبر.

وباختصار فإن الأناجيل المتوافقة تصف مسيحاً تحركه نفس الاهتمامات الدنيوية التى كشفنا عنها فى اليهودية التلاسيكية. بل لقد يمكن أن يكون يسوع قد قال أن مسؤولية المؤمن أن يمضى قدماً فى مصاعب حياته على نحو يجعل المستقبل يظل مفتوحاً.

يبقى مع ذلك جانب آخر نجد عه الكلاير من أقوال يسوع التى تشير فيها إلى الموت ولكنها تتعلق بموته هو المزعوم. وتقع هذه الأقوال فى قالب واحد متكرر. بل لقد توخى صورته، أى الشكل الذى صيغت به بدوع من اللطسية أو التكرار الإنشادى الكنسى بحيث يبدو من الأقرب أن نقول أنها نجت لدخل الكنيسة الأولى المبكرة من أن نلصقها إلى كلمات المسيح نفسه. ففى هذه

الأقوال يشير المسيح إلى نفسه على أنه ابن الإنسان وهو مصطلح له معانى متعددة. ويبدو عادة أنه يستخدم المصطلح على نحو يعكس التوقع اليهودى للمسيا الذى يُقْبَل فى قمة مجده ليحكم على الأشرار ويميز بينهم وبين الصالحين. وهناك ملامح متكررة فى هذه الفقرات: فنجد فى أنجيل متى اصحاح ١٧ آية ٢٢ ما يلى :

«(٢٢) وقيما هم يترددون فى الجليل قال لهم يسوع. ابن الإنسان سوف يسلّم إلى أيدي الناس. (٢٣) فيقتلونه وفى اليوم الثالث يقوم ..» ويضيف كُتّاب الأنجيل إلى تفاصيل وصف الموت القاسى العنيف للمسيح على أيدي الناس وقيامته بفعل الرب، التمجيد لابن الإنسان والتكلام عن الساعة غير المعروفة لظهوره:

(متى: ٢٤: ٢٩) « ولوقت بعد ضيق تلك الأيام تظلم الشمس والقمر لا يعطى ضوءه والنجوم تسقط من السماء وقوات السماء تنزعزع. (٣٠) وحينئذ تظهر علامة ابن الإنسان فى السماء. وحينئذ تخرج جميع قبائل الأرض ويجمعون ابن الإنسان ألقا على سحب السماء بقوة ومجد كثير. (٣١) فيرمل ملائكته بهوى عظيم الصوت فيجمعون مختاريه من الأربع الرياح من أقصاء السموات إلى أقصائها ..»

وكذلك يرد فى أنجيل لوقا: ١٢: ٤٠ ما يلى :

«(٤٠) فكونوا أنتم مستعدين لأنه فى ساعة لا تظنون يأتى ابن الإنسان.»

كما نكرر دائما الإشارة إلى المجازاة والحكم. « فعندما يأتى ابن الإنسان »يجازى كل واحد حسب عمله « (متى ١٦: ٢٧).

ومن الغريب أن نلاحظ فى كل تلك الأقوال عن ابن الإنسان أن الإشارة إليه تكون بصيغة الغائب المفرد. ويعطى هذا نوع فريد من الإبعاد أو الصفاة. فلا يبدو قط وكأنه يتحدث عن شخص آخر بل ويبدو وكأنه يعبر عن توقع لا يصدر عن تجربة شخصية بقدر ما يصدر عن تراث متطور يتطلع إلى حدث مقبل محتمل يبنى بنهايات العالم وسوف يغير مسار التاريخ. وكما حدث مع الإشارات إلى الموت السابق مناقشتها فإن يسوع لا يحدث أبدا أن يدخل فى تفاصيل تلك الدورات ولا يتناولها فى ذاتها بالحديث. فهى تنسم جميعها بطابع يجعلها إعلانا خبريا وليست تفسيرا فيترك مستمعيه فى حال من التلقى والأضطراب. وبعد مرة واحدة على الأقل من المرات التى أشار فيها يسوع إلى قيامه ابن الإنسان تروى الأناجيل أن تلاميذه قد استبقوا الأمر بينهم وبين أنفسهم وراحوا

يتساءلون عن معنى القيامة من الموت. (انظر : انجيل مرقس ١٠: ١) ، فحفظوا الكلمة لأنفسهم يتساءلون ماهو القيام من الأموات *.

ويبدو واضحا عندما ننظر الآن إلى ما حدث، أن يسوع كان يوضح يشير إلى قيامته هو أو أن هذا على الأقل هو ما أراد كتاب الأنجيل أن يقترضه القارئ. فعلى الرغم من الشكل المصاغى العلقسى لعباراته وعلى الرغم من استخدام ضمير الثالث فمن الجلى أنه كان يقصد أنه سيظهر هو نفسه فى صورة ابن الإنسان.

وقد يكون من الملفت للنظر مرة أخرى، أنه على حين أن يسوع كان يتحدث عن الموت فإن هذه الأقوال لا تعتبر على وجه التحديد حديثا عن الموت نفسه، وفى الأنجيل المتوافقة كلها لم يحدث أبدا أن أشار يسوع إلى قيام أى شخص آخر من الأموات. فهو لا يعلن عن قيامة عامة بل عن قيامته هو وحده. ولما كانت هذه القيامة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحساب والحكم ويعتبر تمييز الخراف من الجداء**، ومكافأة كل شخص حسب أعماله الحسنة فمن المعقول أن خطابه هذا مازال إذن فى سياق الحب والطاعة. فيسرع يواصل فيه معالجة علاقة الأشخاص بعضهم ببعض الآخر وبالأهم، وليس منشغلا بالموت فى ذاته.

ومما قد يثير مزيدا من الدهشة ولفت للنظر هو حقيقة أن الأنجيل المتوافقة تصور يسوع فى كل هذه الإشارات فى قيامته المقبلة، وهو يواجه موته بمجموع من الانفعالات التى قد نتوقع أن تقوم فى نفس أى شخص من الثنائين المادييين. فإلى جانب مشاعر الخوف فإنه يملكه فى الساعات الأخيرة احساس بالخيانة ويغضى أصحابه عنه. وهو فى ذلك على عكس سقراط الذى كان يبدى فى مثل هذه الساعات الأخيرة متطلعا إلى الموت وراضيا فى بهجة وسرور كل الدعوات لأن يهرب. فلماذا نجد يسوع على العكس من ذلك يبدو وكأنه مدفوع إلى تجربة رواها تجربة من الألم والفقدان. وهكذا يروى انجيل لوقا، أن يسوع قبل دقائق من خيالة تلميذه يهوذا الاسخريوطى له وقيل اللقاء القمض عليه من جانب شرطة رئيس الكهنة فإنه نطق بصلاة مبينة قائلا:

... يا أباه إن شئت أن تجيز عني هذه الكأس، ولكن لكن لا أرادنى بل ارادتك، (لوقا: ٢٢: ٤٢) : فلا شك إذن أنها ليست ارادته أن يموت بل أنه يسأل أن يعفى من ضرورة الموت ولكنه

* أضيفت الآية المشار إليه فى الأصل إلى الترجمة للتوضيح.

** النص المشار إليه هو بالكامل كالتالى: متى ١٢: ٢٥: «يجمع امامه جميع للشوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعى الخراف من الجداء» (المترجم).

قبل أي شيء آخر سيكون مطلبنا وسببنا إلى موته رغم كل شيء. ويبدو أن لوقا، كاتب الأنجيل، يريد أن يؤكد في نفس القارئ رفض يسوع الداخلي للموت ولذا نراه يضيف ما يلي : (لوقا: ٢٢: ٤٣-٤٥).

و يظهر له ملاك من السماء يقويه. (٤٤) فإذا كان في جهاد كان يصلي بأشد إلهامه و صبر عرقه قطرات دم نازلة على الأرض.

وفي قراءتنا لهذه الفقرة من النص نستطيع أن نصور يسوع كأي إنسان آخر مترجعاً أمام الألم الذي يعرف أنه سيواجهه في موت عذيق قاسي. ولكن مع ذلك قد نجد مثل هذا الفهم لحاله غير دقيق عندما نقرأ ما سجله أنجيل متى على أنه الصرخة الأخيرة ليسوع على الصليب الذي مات عليه: «.. صرخ يسوع بصوت عظيم قائلاً إلهي إلهي لما شئتني أي إلهي إلهي لماذا تركتني» (متى: ٢٧ : ٤٦) .^{١٠} وذلك صرخة تكبر من مجرد الخوف من الموت لأنها صرخة خوف من أن تكون حياته قد مضت بلا جدوى.

ولا نجد في هذا بالطبع شيئا من سقراط الذي كان يواسي أصحابه الحزائي متضاخكا مع سجنائه، ومتصرفا إلى حديث لا إهتمام فيه عن العديد من الموضوعات المجردة، فمسورة يسوع هي صورة إنسان يتعذب. ومن الغريب أن كل التوقعات لقيامته التي كانت أكبر وأمجد من كل تأملات سقراط عن استمرار وجود الروح الخالدة، لم تعمل القوة لمواجهة الموت بإتزان وريائه جاش. ولنا أن نتساءل ما الذي حدث في قلبه وإيمانه بالإله الذي سيقبمه من الموت ليحكم الأرض على سبعابات من المجد؟

وقد لا يكون من السهل رفع التناقضات البينة في قصة حياة وموت يسوع. وربما يكون اسلم تفسير لها أن الاشارات إلى قيامته هي إضافات متأخرة إلى حكاية حياته من جانب أولئك الذين اعتبروا أن قيامته حقيقة راقعة ولم يكونوا يتصوروا أن يسوع لم يكن يلقعها عارفا بها. ومع ذلك فإن كتاب الأنجيل لم يروا أن يكتموا تلك الروايات الواضحة القوية عن رد الفعل العنيف ليسوع أمام تجرية الموت. فيبدو أنهم رأوا في ذلك استحالة مناسبة وضروريا لتصويرهم لإنسانية يسوع.

ولاشك إنه من التجنى أن نقصور إنه قد كان هناك قصد واع لتحريف التسجيل التاريخي حول هذه النقطة، أو أن نرى أن موضوعات قيامة ابن الإنسان قد أصبحت بلا مسوغ أو مبرر إلى ما حفظته ذاكرتهم قبل ذلك بقعة عما حدث بالفعل. فليس هنام مبرر لأى شك فى أن يسوع قد أثار مرات عديدة ولو بشكل غير مباشر، إلى ثرقعات المعاد التى عرفتها اليهودية. وكان من الطبيعي بعد

أربعين أو ثلاثين سنة أن يتذكر المؤمنين هذه الإشارات على أنها كانت إشارات إلى نفسه. وإذا ما فهمنا رسالة بهذه الطريقة تأكدت لنا من جديد الانطباعات الأولى التي تكونت عن يسوع كإنسان تشغله تماما موضوعات الحياة. فهو يبدو لنا إنسانا يرى الموت حقيقة واقعة يحيطها اللقدان الحق واليأس ولكنه مع ذلك إنسان يقول: «دعوا الموتى يدفنون موتاهم لأن إليهم إله أحياء». وهكذا فإن عذاب يسوع أمام الموت لا بد أن يكون تأكيداً لأهمية الحياة لديه.

وقد يستطيع المرء أن يفترض أن هذه الانطباعات عن يسوع قد تتحور بما ورد عن قيامته في الأناجيل المتوافقة، ولكن العكس هو الصحيح فهي تؤكد بما ورد في الأناجيل. فمازلنا نجد فيها أساساً شخصاً يتركز اهتمامه بالحياة وليس بالموت. وعلى الرغم من أن هناك عدة روايات قد تتناقض مع بعضها في شيء من التفاصيل فإن هذه الروايات تشترك جميعها في تركيب أساسي مشترك كما أنها تؤكد جميعها على نفس الموقف اللاهوتي حول حياته. ففي صباح اليوم الثالث بعد موته ذهبت امرأتان (أو ثلاثة حسب رواية أخرى) ليرين كيف وضع في القبر وإذا بهن يكشفن أن القبر خال. وظهر لهن ملاك وطلب مذهب أن يعلمن الآخرين أن يسوع قد قام من الموت. ويبدو من دهشهن ومن الدهشة التالية بين تلاميذه كأن توقعهم السابق لقيامته كان قد نسي*. ولم يمتنى إلا القليل بعد إعلان النساء ما قال لهن الملاك حتى بدأ يسوع يظهر لتلاميذه. ويبدو كأن القصد من هذه الظهورات إثبات أنه قد قام حقاً. ولإثبات إنه لم يكن مجرد روح أو شبح فإن أنجيل لوقا يروى أنه قد أكل قطعة من سمك مشوى في محضر من تلاميذه الذين يبدو أنهم كانوا متشككين**.

* فيما يلي الآيات الخاصة بهذا في أنجيل متى وسنذكرها هنا لاستكمال الانطباع عنها كما وردت في الاناجيل المتوافقة وتحفظاً من أن يساء فهم قول المؤلف بالسيان: (٢) وإذا زلزلة عظيمة حدثت لأن ملاك الرب نزل من السماء وجاء وذرح الحجر عن الباب وجلس عليه. وكان منظره كالقبرى ولباسه أبيض كالثلج. (٤) فمن خوفه ارتعد الحجر وماروا كأموات. (٥) فاجاب الملاك وقال للمرأتين لا تخافا أنكما. فأنى أعلم أنكما تطلبان يسوع المصلوب. (٦) ليس هو ههنا لانه قام كما قال. فلما نظرا الموضع الذى كان الرب مصطحباً فيه. (٧) وذهبا سريعا قولا لتلاميذه إنه قد قام من الأموات، وهاهو يسببكم إلي الجليل. وهناك ثرونه. ها أنا قد قلت لكم. (٨) فخرجتا سريعا من القبر بخوف وفرح عظيم واكضون اخبرتا تلاميذه. (٩) وفيما هما مطلقتان ليبحثا تلاميذه إذا يسوع لاقهما وقال سلام لكم. فتقدمتا وأمسكنا بقدميه وسجدنا له. (١٠) فقال لهما يسوع لا تخافا. اذهبا قولا لخوانى أن يذهبوا إلي الجليل وهناك يروننى. ويحسن مراجعة نفس القصة في الاناجيل المتوافقة: متى: ٢٨: ١ - ١٠ مرقس: ١٦: ١-٨، لوقا: ٢٤: ١-١١ وذلك ملاحظة الفوارق وطريقة المعالجة فيها. (المترجم).

** انظر رواية أنجيل لوقا في اصحاح ٢٤: ٤٣٠ حيث يشير إنه أكل إلى جانب السمك شيئاً من شهد عسل (المترجم).

ولكن ما هو جوهرى فى هذه الروايات ليس هو مجرد قيامته من الأموات بل ما قاله لهم قبل أن يرحل من جديد. وكانت كلماته الأخيرة قصيرة موجزة جدا. فقد كان كل خطابه كما جاء فى رواية أنجيل متى هو كالتالى : (١٨: ٢) وما بعدما) :

« فنقدم يسوع وكلمهم قائلا دفع إلى كل سلطان فى السماء وعلى الأرض. (١٩) فانهبوا وتعلموا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس. وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتم به. وما أنا معكم كل الأيام إلى انقضاء الدهر»

ويسجل أنجيل لوقا كلماته الأخيرة إنه قال لهم إنه يدبغى عليهم : أن يكرزوا (بمعنى يبشروا) باسمه بالتوبة ومغفرة للخطايا لجميع الأمم .. (لوقا: ٢٤: ٢٤). ويتفق هذه الملاحظات الأخيرة تماما مع كل رسالته الأرضية . فيسوع يرسل تلاميذه إلى كل العالم ليصدروا الأمم وليكرزوا بالتوبة والغفران أى أن يفعلوا ما فعله هو أى أن يطمعوا الناس كيف تكون علاقتهم الصحيحة مع الاله (أى التوبة) وكيف تكون للعلاقة الصحيحة بين الأشخاص بعضهم البعض الآخر (أى الغفران) .

أما ما هو ناقص نقصا واضحا فى كل هذه للروايات فهو خلوها من أى إشارة إلى قيامه عامة. ولو أن يسوع قد أراد أن يشيع الأمل بأن المؤمنين سوف يقومون من الموت فقد يبدوا ملاكما أن يندفع هذه المناسبة ليقرر ذلك، ولكن واضعى الأناجيل قد استبعدوا أى كلمة عن هذا. فليس فيها أى إحياء بأن الآخرين سوف يقومون كما قام يسوع. ولكن يجب أن نلاحظ بالطبع أنهم لم ينكروا إمكانية حدوث ذلك. وكل ما يسعنا قوله أن القول بهذا لم يأت معلنا وذلك فيما يتعلق - على الأقل - بالأناجيل المتوافقة. فعندما توفرت ليسوع فرصة أخيرة ليلخص ويواصل رسالته فإن هذا للتخلص لم يتضمن التعبير عن أى لتخصيص شخصى على الموت.

ويبدوا واضحا من هنا أن الأناجيل الثلاثة التى تعد تقريبا المصادر الوحيدة لمعرفة حياة المسيح وتعاليمه لا تتضمن أى شيء يشبه مخدب المفرد كما نجده عند افلاطون. وذلك أولا لأن التصور اللغائى للوجود الإنسانى - الذى يعتبر العقل أو الروح منفصلان عن البدن - هو تصور غريب بالنسبة لكتاب الأناجيل. فعلى الرغم من أنهم كتبوا بالأغريقية وأنهم لم يكونوا غير عارفين إطلاقا ببعض مصطلحات الفكر اليونانى. فانهم فى الحقيقة كانوا يكتبون فى سياق عقلى يهودى ينظر فيه إلى الوجود الإنسانى أساسا فى حدود الأفعال وليس الحالات - أى فى أعمال الأشخاص فى كلياتهم وليس فى قواهم المنفصلة. وعلاوة على ذلك فإن التأكيد على التاريخ فى صفحاتهم كان فاكندا يهوديا وليس اغريقيا. فالخلاص بالنسبة لهم ليس من التاريخ بل فيه. كما أن صفحاتهم تتميز بإحساس قوى بالتواصل مع كل تاريخ لليهود كما نرى فى ذكر شجرة نسب يسوع التى تربطه

بإبراهيم برباط الدم. وأخيرا فإنها أى هذه الصفحات، تخلو من أى أمل أو اهتمام بإمكانية البقاء بعد الموت. فليس فيها غيرهم واحد وهو انتصار الحياة على أعدائها.

فالموت بالنسبة للأناجيل المتوافقة كان له نفس الحتمية التاريخية التي كانت له عند اليهود. ولم يكن الاتصال المطروح أمام الموت هو بقاء روح مطهرة. فهو اتصال مع الماضي ومع مجموع عيني من الأشخاص. أما بالنسبة لكتاب الأناجيل المتوافقة فقد كان الاتصال التاريخي مع اليهود. فلم يكن الموت يوصف بأنه شر أو قدر غير عادل أو نشوة للطبيعة بل ولا حتى فاجعة إنسانية. والأمر الأهم من كل هذا إنه لم يكن ينظر إليه على أنه مضاد للحياة. وإذا كانت للحياة أعدائها فليس ذلك بأى معنى متيافيزيقي، ولا حتى بمعنى تدميرها، فهؤلاء الأعداء هم الأشخاص الذى يكسرون الإتصال بالتاريخ عن طريق عصيانهم. وبالنسبة للمبشرين (كتاب الأناجيل) فكان هذا العداء يتمثل فى حدود خلقية من خلال اللزوم ومحاولة تقديم الذلت على حساب الآخرين. فمقاومة الحياة ومضادتها يتمثل فى تلك الأفعال التي تكمل فى تمزيق النسيج الرقيق للتعاطف والاهتمام المشترك.

وكان موت المسيح حدثا يعطى قدرا كبيرا من الألم الجسدى والنفسى ولكنه كان تجربة لم يتردد فى خونها بهدف تحقيق الاتصال والتواصل فى الحياة الخلقية لأصحابه. وهو لم يتردد رغم إنه كان منذرجا متخوفا أن لا تحقق حياته هذا الاتصال المنشود. وقد وفقت روايات الأناجيل أن تؤكد على أن موت المسيح قد وفق فى مد حياته فى حياة أصحابه. فبسبب موته كان أصحابه قادرين على أن يتابعوا حياته مدركين أن هدف حياته هو فى جوهره تقديمها كمنحة أو هدية للآخرين. وكان خلو روايات القيامة تماما من أية إشارة إلى حياة تالية وتأكيدا على التركيز بالتربة والغفران للعالم كان فى حد ذاته إشارة إلى أن التلاميذ قد أدركوا أن الحياة التي وهبها لهم يسوع كان لابد أن تكون هدية حياة من خلاصهم إلى العالم كله.

ولقد اهتم كتاب الأناجيل بشكل بارز وأساسى بأحداث حياة يسوع حتى لم يعد لديهم ما يقولونه عن كيفية تجربة التواصل المستعاد أمام الموت. ولأن كانت الصورة التي قدموها ليسوع صورة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها فإنهم لم يحدثونا بشئ تقريبا وإلا عن طريق غير مباشر عن أثر حوادث حياته على حياة تلاميذ يسوع وأصحابه. وكان تعرضهم لتفسير ما يرونه من ذلك تفسيراً عارضا غير مبين أو مظهر. ولكن من ناحية أخرى فإن يوحنا ويول قد تناولوا نفس هذه الأحداث والملاحظات التاريخية من خلال منظور لاهوتي متطور وأكثر إتساعا وبدرجة كبيرة من الحرص على إيراد أهداف تفسيرية مستمدة من تجربتهم الشخصية من ناحية وما أدركوه من

احتياجات الجماعة المسيحية الأولى. وقد كتبت رسائل بول في العقود الأولى بعد وفاة يسوع أما إنجيل يوحنا (أو الانجيل الرابع) * فقد كتب قرابة نهاية القرن الأول أو بعد ثلاثة أجيال كاملة من الصلب.

وقد أتبعه مجموع هذه الكتابات بعدا واضحا عن النظرة إلى يسوع وبالتالي إلى الموت التي وجدناها في الأنجيل المتوافقة. وعلى الرغم من أن كتابات يوحنا*

* يوحنا - بولس : التعريف بالتقديسين يحتاج إلى مساحة كبيرة لا تسمح بها الهوامش للكتاب. وفيما يلخص إعلام بسيط بها نضع في آخر الفصل مراجع عربية يمكن الرجوع إليها لمزيد من التفصيل إلى جانب ما جاء في النص من تحليل لأعمالهما التي تعتبر وخاصة إنجيل يوحنا ورسائل بولس أهم الكتابات الانجيلية المبكرة بعد الأنجيل الثلاثة وعليها كان الاعتماد في صياغة اللاهوت المسيحي والمعتقد الإنساني والكنسري من طقوس وترنيبات الكنسية. (للمترجم)

* بول : التقديس : استشهد عام ١٦٤ وحوالي ٦٧ ميلادية. ويعتبر أول مبوعوث مسيحي (رسول إلى الأمم غير اليهود). وقد ولد يهوديا في طرسوس (في ولاية كيكليه) وقد ورث عن أبيه المواطنة الرومانية. ودرس التاموس الموسرى في أورشليم وكان عتيقا في اضطهاد المسيح فقد شهد استشهاد القديس ستيفن وقد تحول إلى المسيحية نتيجة رؤية تبنت له في الطريق إلى دمشق (حوالي عام ٣٥ ميلادية) وغير اسمه من شاول إلى بول (أو بولس). ويقص القديس لوقا في سفر أعمال الرسل أنباء رحلاته للتبشيرية التي جعلته أولا إلى قبرص ثم إلى آسيا الصغرى (حوالي ٤٥ - ٤٩) وقد أثارت تعاليمه إلى غير اليهود معارضة من المسيحيين اليهود واتخذ المجمع الرسولي الأول قرارا وسطا حول خضوع المتحولين إلى المسيحية من غير اليهود للقانون اليهودي (حوالي عام ٥٠). وفي رحلته الثانية (حوالي ٥٠ - ٥٣) التي كانت لآسيا الوسطى ومقدونيا وأثينا وكورينثوس إما رحلته الثالثة حوالي ٥٣ - ٥٧) فكانت إلى إفسس ومقدونيا وكورينثوس. وعندما عاد إلى أورشليم تم اعتقاله من قبل السلطات الرومانية بعد حدوث ثورة واضطراب في المدينة بسببه وسجن لمدة عامين ثم أرسل إلى روما بعد أن تقدم بشكوى إلى قيصر علي أنه مواطن روماني. وقد يكون إما استشهد عام ٦٤ أو أنه قد أطلق سراحه مرة أخرى وذهب إلى أسبانيا ثم عاد إلى روما واستشهد عام ٦٧م. وتضم خطباته للرسائل إلى التسالونيكين والكورنثيين والفلاطيين والكلوسيين وإلى المبرانيين (علي قول البعض) ورسائله إلى تيموثاوس الأولى وتيطس وتيموثاوس الثانية (انظر للرسائل في الكتاب المقدس) وقد حقق الكثير من النجاح في جعل المسيحية دينا شاملا وكان أول من قال بالتبشير بالإيمان. ويعتبر بولس رسول الأمم العظيم وكان اسمه العبدى شاول (أي مطلوب) ثم دعى بولس ومعاها الصنبر. ومع ضرورة الرجوع إلى الرسائل أساسا لمعرفة تفكير ولاهوت بولس فإن هناك بالطبع عدد كبير جدا من المراجع لجميع اللغات عن حياته وأعماله وقد صدر حديثا بالمربية مرجع هام ملهىء بالدراسة والشرح أعده الراهب الأورثوذكس والفكر المسيحي الكبير الأب متي السكوني بمنوان : القديس.

قد سبقت كتابات بولس* تاريخيا إلا أنها تكشف عن فوارق أكبر بينها وبين الاناجيل المتوافقة. ولهذا فسوف نبدأ بالحديث عن الأنجيل الرابع.

* بولس الرسول: حياته اللاهوتية أعماله المطبوعة الأولى ١٩٩٢، مطبعة دير القديس أبنا مقار- بوادي الطلرون، الكتاب مزود بالصور والخرائط والفهارس ويقع في ٧٥٣ صفحة.

ويوجدنا الرسول: هو ابن زبدي من بيت صيدا في الجليل. دعاه يسوع مع أخيه مقرب الذي قتله هورديس اغريباس الأول ليكون من تلاميذه. وفيما يبدو كان علي جانب من الغنى لأن أباه كان يملك عددا من القدم للأجورين. أما أمه سالوسه فهي علي الأرجح أخت مريم أم يسوع وكانت مشهورة بقراها وكانت شريكة النساء اللواتي اشترين الملوحة للكثيرين جسد يسوع. وقد اتخذ يوحنا مهنة الصيد حرفه وكان من تلاميذه للمعمدان ومن تلاميذ يسوع الأولين. وكان لغيره شريكي سمعان في الصيد وكان معروفا لدى قبا فارئيس الكهنة وربما كان له بيت في اورشليم. وكان أخوه حادي المطبع شريسي الغضب والانفعال فلقبهما يسوع «بوا نرجس» أي أبني الروع (ولهذا التسمية تفسيرات كثيرة). ويذكر يوحنا دائما في قائمة الرسل بين الأربعة الأول وكان أحد الرسل الذي اصطفاهم يسوع ليكونوا رفقاءه للخصميين وهم بطرس ويعقوب ويوحنا ويبدو أن يسوع كان يحبه بدرجة خاص ويظهر ذلك من تسميته له بالتلميذ المحبوب وفي الليلة التي أسلم فيها يسوع قُبِعه إلي دار لرئيس الكهنة عن قرب وعند الصليب طلب منه يسوع أن يأخذ أمه وديمه معه. وله نشاط بارز في أعمال الكنيسة الأولى وكان من أممته في اورشليم إلي جانب يعقوب وبطرس. وفي العهد الجديد خمسة أسفار تنصب إلي يوحنا وهناك دراسات متحدة حول هذه التسمية والأسفار الخمسة هي: الانجيل الرابع والرسائل الثلاث وسفر الرؤيا. والمدفق عليه أنه نادي بالانجيل في اسيا الصغرى وخاصة في افسس حيث يظن أنه كتب انجيله وقد نفى في الاضطهاد الذي حدث في حكم دوميثيانوس إلي جزيرة بطمس حيث أرحى إليّه بكتابه سفر الرؤيا. وعندما تبنوا نيرفا السرش ٩٦م أطلق سراحه فرجع إلي افسس. وهناك دراسات عديدة جدا حول انجيل يوحنا وسفر الرؤيا كما أن للانجيل تاريخ طويل من الاختلاف حول تاريخه ومصادره وأسباب تأليفه بل وحتى نسبه إلي يوحنا الرسول. ولحسن الحظ صدر أخيرا دراسة مطولة عليه عن الانجيل بقلم الراهب متي المسكون بعلوان: المدخل لشرح انجيل القديس يوحنا دراسة وتحليل. للطبعة الأولى مطبعة دير القديس أبنا مقار- وادي الطلرون ١٩٨٩، ٤١٦ صفحة.

والمدخل يشرح المعروف عن حياته وطروف كتابه انجيله وزمائها كما يتعرض لملاقته بالعهد القديم ويناقش السامير الروحية واللاهوتية الأساسية في الانجيل ويدرس علاقة الانجيل بأسفار العهد الجديد وينبأ تاريخ شرح وقت الانجيل علي مر العصور.

كما أصدر نفس المؤلف مجلدين كاملين لشرح الانجيل الرابع شرحا منفصلا يتابع اصبعائه وإياته واحدة تلو الأخرى وهو بعلوان: شرح انجيل القديس يوحنا ٢ ج. للطبعة الأولى مطبعة دير القديس أبنا مقار وادي الطلرون ١٩٩٠ ج ١ في ٧٦٦ صفحة وج ٢ ك ٧٧٠ - ١٤٢٩، والشرح مرجع هام شامل يتضمن كل المعلومات الضرورية عن معاني ومقاصد الانجيل وأصوله اللاهوتية ويضمن دراسات لاهوتية ولغوية هامة.

وأكثر الفوارق وضوحاً في الإنجيل الرابع هي أسلوبه وبذاته أو تركيبه . وعلى الرغم من أننا لا نكاد نعرف شيئاً عن يوحنا نفسه فمن الواضح إنه كاتب موهوب وعالي الثقافة يمتلك تبصراً لاهوتياً ثرياً بالأحداث التي يصفها . ويتميز الكتاب ككل بطابع شعري بالغ الشعرية بل يبلغ في مواضع حد السمو والجلال كما إنه يقسم بالمقارنة بالإنجيل المتوافقة، بحس هادئ بوحدة الحكاية فيه . كما أن الإنجيل الرابع تستخدم حوائثه القصصية المتمثل على موضوعات لاهوتية قد تم تطويرها بوعي واضح .

وتكمن روعة التصور اللاهوتي لدى يوحنا كما تتضح خصائص أسلوبه اللغوي في الفقرة الافتتاحية من الكتاب :

(١) في البدء كان الكلمة

والكلمة كان عند الله

وكان الكلمة الله

(٢) هذا كان في البدء عند الله

(٣) كل شيء به كان

ويغيره لم يكن شيء مما كان

وبهذه الإشارة الواضحة إلى آية الافتتاح في الكتاب المقدس لليهودي (في البدء خلق الله السموات والأرض) أدخلنا يوحنا مباشرة في طريق مختلف تماماً للتفكير في يسوع . فهو يوضع على نحو قاطع واضح في صفب الألوهية وليس ذلك في أي وضع ثانوي أو إضافي بل كمساوٍ للرب في القوة والسجد . ثم هو يشير إليه على أنه الكلمة أو بالأغريقية لجويس وهو مصطلح كان له استخدام فلسفي طويل الأمد ومتغير لانه يعنى معانى عديدة في نفس الوقت: فهو يعنى الكلمة المنطوقة والمنطق أو الصلة التي بها توجد الأشياء جميعاً ، كما تعنى الوجود الإلهي في كل ما هو كائن .

ويخبر القارئ مباشرة أن الأمر الهام قبل كل شيء هو الهدف الأصلي للألوهية المتضمن في حقيقة أن ، الكلمة صار جسداً وحل بيننا .. مملوفاً نعمة وحقا (يوحنا ١ : ١٤) . فعلى حين يبدأ متى بذكر نسب يسوع - حتى يثبت أنه من نسل إبراهيم - فإن يوحنا يبدأ من داخل وجود الرب ذاته . فهو يقصد أن يؤكد بقوة على الاعتقاد بأن يسوع إسمعان حقيقي للرب : (يوحنا ١ : ١٨) ، الله لم يره أحد قط . الابن الوحيد الذي هو في حضن الأب هو خير * .

* بمعنى جعله معروفاً والفعل باليونانية في الأصل يعنى يفسر ، يوضح وقد استمدت منه في اللغات الأجنبية كلمة Exegesis بمعنى علم للتفسير (المترجم) .

يسوع لم يجعل الله معلنا معروفا فقط بل إنه هو الرب. وعلى هذا فوجود يسوع بين الناس هو وجود لله ذاته. وكل ما يمكن للمرء أن يعرفه عن الرب يمكن أن يأتي عن يسوع: «ومن ملأه نحن جميعا اخذنا نعمة فوق نعمة» (يوحنا ١: ١٦).

وهناك بالطبع صعوبة كبيرة في فهم الأسلوب أو الطريقة التي اختار بها الرب أن يعلن عن نفسه. فليس الأمر فحسب أن أحدًا لم يرى الله بل لأن البشر قد سقطوا وغامت للخطية على أبصارهم فانهم لا يستطيعون لذلك أن يروا الرب. لهذا فإن صاحب العقل الجاهل الخاطيء ان يرى يسوع على ما هو عليه: (يوحنا ١: ٩) «كان النور الحقيقي الذي يدير كل إنسان أتيا إلى العالم» (١٠) كان في العالم ويكون العالم به ولم يعرفه العالم. فليس بكاف أن ينظر إلى يسوع أو أن يسمعه (أو أن يقرأ عنه) بل لابد أن تكون له رؤية مستديرة ولابد أن يعاد صنع المرء في شكل شخص جديد من الذين ولدوا ليس من دم ولا من مشيئة جسد ولا من مشيئة رجل بل من الله: (يوحنا: ١: ١٣).

ويعد أن يبدأ يوحنا مقدمة أنجيلية على مستوى عال من التجريد تجده يصرف متجها بحدّة إلى حكّي إنساني تماما لتاريخ خدمة يسوع ورسالته. ولكنه على خلاف الأناجيل المتوافقة في البداية والمضمون تجده يقدم رواية موحدة تتطور تدريجيا. ويبدو أن كون يوحنا قد ألف كتابه بعد أكثر من نصف قرن من الحوادث التي يصفها قد سمح له ذلك أن يطبعها بطابع الوحدة وأن يبسط دراما لقاء يسوع مع العالم. وعلى حين تتحدث الأناجيل المتوافقة عن الصدوقيين والقديسين مشيرة إلى أنهم لم يكونا إلا مجرد فرقتين من فرق اليهود نجد يوحنا لا يكاد يميز بين الفرق لليهودية إذ يراهم جميعا إعداء ليسوع. والأناجيل المتوافقة ترى يسوع على إنه يهودي إما يوحنا فيراه ضد اليهود. فهو لم يعد يوصف على أنه ربي (حبر أو معلم) أو على أنه نبي يعلن قرب مجيئ ملكوت الرب. ومن الواضح أنه في زمن كتابة يوحنا لأنجيله فإن احتجاج المسيح لم يعمدوا يرون أنفسهم على أنهم فرقة دينية يهودية ولم يعد اليهود يرونهم أيضا على أنهم كذلك ويبسط يوحنا إذن حبكة المكابية بأن يصنع اليهود ضد يسوع في الصراع الذي قاد إلى موته.

ولكن هناك علامة على ذلك مسألة لاهوتية أصعب كان يوحنا يريد لقراءه أن يكتشفوها في صراع يسوع مع اليهود. فقد كان من المهم بالنسبة ليوحنا أن يبين كيف نخب يسوع إلى مامر أبعد من اليهودية. ففي لقاء نموذجي ألهم اليهود يسوع بأنه يشفى يوم السبت. (وحيث أن الإشفاء عمل والعمل ممنوع في السبت مثل بقية الأعمال؛ فهو محرم مثل أى عمل أخذ). ولكن إجابة يسوع كانت أكثر استفزازا لمتهميه: «فاجابهم يسوع لبي يعمل حتى الآن وأنا أعمل». ويؤيد يوحنا بالشرح التالي: «فمن أجل هذا كان اليهود يطلبون لكثر أن يقتلوه. لأنه لم ينقض السبت فقط بل قال أيضا

إن الله أبوه معادلا نفسه بالاله، (يوحنا: ٥ : ١٧ وما بعدها).

ولم يكن هذا التضاد مع اليهود هوكل ما كان يوحنا يريد أن يبينه لنا عن يسوع، بل وانه قد أعلن نفسه فوق للناموس بل وعلاوة على ذلك فقد زعم لنفسه زعما لا يقبله الفكر بأنه واحد مع الأب ومساو له. وكلا هذين الموضوعين يبرزان بوضوح واضحا خلال الانجيل الرابع كله : فيسوع يقرر بشكل قاطع : « انا والأب واحد، (يوحنا ١٠ : ٣٠) ».

أما أخذ القانون أو الناموس في يده فهو أمر يؤكد تأكيدنا قاطعا. بل إنه عندما يتحدث عن الناموس في حوار مع شرطة رئيس الكهنة يعبر عنه بقوله «ناموسكم»، (يوحنا: ٨ : ١٧). وهناك في الانجيل خلو واضح من الأوامر أو الوصايا الخلقية وعلى عكس الأنجيل الأخرى فلا يكاد يوجد في انجيل يوحنا أية تعليمات من يسوع فيما يتعلق بسلوك اتباعه. وأقرب ما سجله الانجيل في هذا الباب هي المعارة التي يتكرر دللها اقتباسها: « وصية جديدة أنا أعطيتكم أن تحبوا بعضكم بعضا، (يوحنا: ١٣ : ٣٤) ولكن يسوع لا يقيم بين هذه الوصية وبين الناموس أى نوع من الارتباط فمصدرها هو معنى آخر. وبعد أن قال للتلاميذ أنه لن يبقى معهم إلا وقتا قليلا ولما كان يعرف أنهم سيبحثون عنه فإنه أضاف : « حيث أذهب أنا لا تقدرون انتم أن تأتوا، (يوحنا: ١٣ : ٣٣) ». والأمر بأن يحبوا بعضهم بعضا قد قصد بها أن تعوضهم عن غيابه وذلك عن طريقين. فطبيعتهم أن يحبوا بعضهم بعضا : كما أحببتكم أنا تحبون انتم أيضا بعضكم بعضا. ثم أن هناك سبب آخر لهذه الوصية لأنه : بهذا يعرف الجميع أنكم تلاميذي إن كان لكم حب بعضا لبعض، (يوحنا : ١٣ : ٣٥) ».

فهم قد أمروا أن يواصلوا حبهم ليمسحوا داخل أبنائهم وأن يظهروا هذا الحب للآخرين. والذي يقوم وراء هذه الوصية الجديدة إذن هو تقرير الوحدة بين يسوع واتباعه. فكما أن يسوع قد جعل حب الأب للعالم ظاهرا بفضل توحده معه فكذلك بالمثل تلاميذه سيكشفون عن نفس هذا الحب بفضل توحدهم * معه ولا يقدم يوحنا أى تأمل أو تفسير عن طبيعة هذه الوحدة. ومع ذلك فإن تعبيره عنها يتم تماما في استعارة يقول فيها للتلاميذ : انا الكرمة الحقيقية وأبى الكرام (٥) أنسا الكرمة وأنتم الأغصان. الذي يثبت في وانا فيه هذا يأتي بثمر كبير. لأنكم بدوني لا تقدرون أن تفعلوا شيئا، (يوحنا: ١٥ : ١ وما بعدها) .

* في آية واضحة يقول يسوع: بعد قليل لا يراني العالم أيضا وأما أنتم فترؤوني. أتى أنا هي فانتم متحيون. (٢٠) في ذلك اليوم تطعمون إني أنا في أبى وانتم ولنا فيكم، (يوحنا ١٤ : ٢٠-٢٠٠)، (الترجم).

ولم يكف يسوع بأن يعلن أنه فوق الفروض الجزئية للناموس بل ذهب إلى أبعد من ذلك وهو ما كان خطوه لا تغفر بالنسبة لليهود وذلك بأن جعل نفسه مصدر وأساس الوصية الجديدة. وكان هذا بالطبع اختلافا جوهريا مع اليهودية الكلاسيكية. ومع ذلك فقد كان زعم يسوع أنه مساو للرب أكثر إسماء وعدولنا لليهود. وقد أعلن يسوع ذلك في استعاره أخرى بأسلوب يوحنا:

أنا هو خبز الحيه،

ومن يقبل إلى فلا يجوع

ومن يؤمن بى فلا يمشى أبدا : يوحنا : ٦ : ٣٥

ويقول فى موضع آخر :

... أنا هو القيامة والحياه

من آمن بى

ولم مات

فسيحيا . (يوحنا : ١١ : ٢٥)

وكذلك يقول :

... الحق الحق أقول لكم

قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن (يوحنا : ٨ : ٥٨)

ويقول :

أنا قد جئت نورا إلى العالم

حتى كل من يؤمن بى

لا يمشى فى الظلمه . (يوحنا ١٢ : ٤٦)

ونجد فى هذا أكثر مواضع للمقابلة والمقارنة الحادة مع الأناجيل المتوافقة. فمضمون تعاليم يسوع ليست هى الحياة الدنيوية وليست هى عن التلمذه ولا طبيعة العالم. فهذا للتوحيد المعكم بين يسوع والأب فى لاهوت يوحنا والقول بأن يسوع هو نفسه ظهور وتجلي للرب يعنى أن مضمون تعاليمه هى هو نفسه. وهو يقول بشكل مباشر: أنا هو الشاهد لنفسى ويشهد لى الأب الذى أرسلنى. (يوحنا : ٨ : ١٣) .

وعلى ذلك فبالنظر لوحدة يسوع مع الأب ووحدة التلاميذ مع يسوع فإن ما يأتي في المقام الأول من الأهمية في الحياة للمسيحية هو علاقة شخص المؤمن بشخص يسوع. فيسوع يقول من يؤمن بي فإنه مسيحيا. وتصل إلى أكمل تقرير لهذه النظرة في صلاة يسوع الأخيرة لأجل تلاميذه قبل موته بقول:

« تكلم يسوع بهذا ورفع عينيه نحو السماء وقال أيها الأب قد أنت الساعه. مجد إنيك لمجدك إنيك أيضا؟ إذ أعطيت سلطانا على كل جسد ليمسح حيرو أبدية لكل من أعطيت (٣) وهذه هي الحيسرة الأبدية أن يعرفوك أنت الآله الحقيقي وتجدك ويسوع المسيح الذي أرسلته» (يوحنا ١٧: ١-٣).

وحقيقة إنه لم يكن من الممكن أن يكون يوحنا قد سمع يسوع وهو يطلق بهذه الصلاة ذلك إلى جانب طلبهما الذي يكشف عن صياغة قد تجعلها أقرب إلى التصور الطقسية، كل هذا قد يجعلها تبدو مصطنعة وغير حقيقية. ولكن علينا ألا نفترض إن يوحنا كان لا يهدف هنا إلى الصدق والصبط التاريخي فهو بدلا من ذلك كان يستخدم هذه اللحظة الدرامية ليضع في كلمات يسوع ما كان يرى أنه صلب انجيله. ونجد في هذه الكلمات نظرة متميزة إلى الموت. فإن يعرفوا أن يسوع هو إبن الأب يعني أن تكون لهم الحياة الأبدية. وهي حياة يشاركون بها الأب كما أن الأب يشارك بها مع الأب. أما ماهي طبيعة هذه المعرفة وماهو نوعها فإن هذا يتركه يوحنا دون تحديد، كما ترك دون تحديد نوع الوحدة التي تكون بين يسوع وبين تلاميذه، كما أن للحياة الأبدية التي يتكلم عنها متروكه أيضا دون تفسير.

وكل ما نستطيع أن نقوله أن هذه المعرفة هي مباشرة عكس جهل أولئك الذي يتكلمون في الظلمة تحت سلطان ريس هذا للعالم، (يوحنا ١٢: ٣١، ١٦: ١١). ويستخدم يوحنا هذا المصطلح كناية عن الشيطان ولكننا لا نجد في مكان آخر من كتاباته إشارة إلى عامل شيطاني في الشر. فالأشخاص إذا كانوا خاطئين فليس ذلك لأنهم دفعوا إلى الزيف من الشيطان ولكن لأنهم لم يريدوا أن يروا الدور. فقد احب الناس الظلمة أكثر من النور لأن أعمالهم كانت شريرة. (يوحنا ٣: ١٩). فالشر في أعمالهم قد تأتي من حقيقة أنهم لم يروا أن العالم قد خلقه الإله بواسطة الكلمة أي بالأب بواسطة الابن وفي رسالة يوحنا الرسول الأولى، التي قد يكون كاتبها هو نفس كاتب الانجيل الرابع نجده يقول أن كل من لا يرى للنور أي أن يسوع هو إبن الأب فإنه الكذاب* (يوحنا ١: ٢٢: ٢٢).

* نص الآية بالكامل هو: «من هو الكذاب إلا الذي ينكر أن يسوع هو المسيح. هذا هو ضد المسيح الذي ينكر الأب والابن (يوحنا ١: ٢٢: ٢٢).

وباختصار فإن أولئك الذين يحيون في الظلمة يعمون أنفسهم عن حقيقة العالم . أى أنه مخلوق بالأب . وعلى هذا فهم فى أسر العالم مما يحلّى لنهم فى أسر الموت . فيسوع يظن لليهود :
 أنكم تسمونون فى خطاياكم لأنهم لم يؤمنوا بأنه النور الحقيقى* ، وقد يسهل أن نخطئ هنا بين فكر يوحنا وبين الانطاطونية لأنه يبدو وكأنه يقرن بين الشر والموت وهذا العالم . ولكن هذا غير الصحيح لأنه كان قد أعلن فى المذبح إلى الأنجيل أن كل الأشياء قد خلقت بواسطة اللوجوس من الرب . والرب لا يخلق شيئا يكون مضادا لذاته . فكما هو مقرر فى التراث اليهودى فإن العالم فى ذاته هو خير وليس شرا . أما الشر فإنه يتأتى من المعرفة (المريده) للزلفة عن العالم . أما الحق عن العالم فإنه يحررنا مخلصا إيانا من أسر الموت لندخل فى الحياة الأبدية** . فالحياة الأبدية إذن ليست هى تحررا من البدن أو من العالم بل من الجهل . فهى الحياة فى العالم كما هو حقا .

ويوحنا لا يرى أننا نملك الحياة الأبدية كما قد نملك روحا لا تموت فنحن نحصل على الحياة الأبدية بقدر ما نعرف الرب الواحد والإبن الذى أرسله . أما بالنسبة لأفلاطون فإن خلود الروح هو نتيجة لألوهيتها المعطاه هى نفسها . أما بالنسبة ليوحنا فليس هناك أى قدر من الألوهية فيما يملكه بطبيعتهم أى من الرجال أو النساء . فهم ليسوا إلا متلقين للنعمة من الرب للحق الواحد على أنهم إن يتلقوا جميعهم هذه النعمة كما إن تكون لهم جميعا الحياة الأبدية . لقد جعل أفلاطون سقراط يتحدث عن إمكانية الحادث والحوار مع الموتى من عصور سابقة عند يكون فى حال للخلود . أما يوحنا فلا يشير بأية تفاصيل عن حال المؤمن بعد الموت . بل يبدو وكأنه غير منشغل على الإطلاق بما قد يحدث بعد الموت . فكل ما يهم به أنجيله هو الرحمة الحية بين المؤمنين وبين سيدهم .

وتكبدى ، بوضوح أكبر ، كل جوانب نظرية يوحنا إلى الموت فى كتابته للحوادث المحيطة بموت وقيامه يسوع . فالوحدة بين يسوع وبين الأب تبدو جلية فى خلو هذه الحكاية من أى شعور أو احساس بالفزع أو الفشل أو التخلّى من جانب يسوع وهو يقترب من موته . فهو لا يتصعب دما بذل

* الآية بالكامل.. (١٢) ثم كلمهم يسوع أيضا قائلا أنا هو نور العالم . من يجهل فلا يمشى فى الظلمة بل يكون له نور الحياة.. (٢٣) فقال لهم لنتم من أسفل أما أنا فمن فوق . لنتم من هذا العالم أما أنا فلت من هذا العالم . (١٤) فسقلت لكم لنكم تسمونون فى خطاياكم . لأنكم ن لم تؤمنوا أنى أنا هو تسمونون فى خطاياكم . (المترجم)
 ** الآية بالكامل: فقال يسوع لليهود الذين آمنوا به أنكم إن فهم فى كلامى فبالحقيقة تكونون تلاميذى وتعرفون الحق والحق يحرركم (يوحنا ٨ : ٣١) .

العرق ولا يصلى لأن يمتنع القوة ليحتمل الموت كما نرى فى حكايات الأنابيل المترافقة كما أنه لا يصرخ فى يأس قاطع وهو على الصليب . وحسبما جاء فى أنجيل يوحنا فإن كلماته الأخيرة كانت فقط : قد أكمل . (والكلمة فى الأغريقية التى يكتب بها يوحنا كانت مجرد كلمة واحدة) . ونحس فى مجرد هذه الكلمة تعبيراً عن الثقة بأن ما كان ضرورياً قد كان فى وجوده الأرضى ، وأن حياته الغانية قد اكتملت* .

كما يظهر عدم وجود نظرية فى خلود الروح فى حكاية يوحنا لتجليات يسوع أى ظهوره لللاميذ بعد القيامة . فلكى يوضح أن القيامة كانت قيامة فى البدن وليست مجرد اتصال للروح المجردة عن البدن فإن يوحنا يقص عن مشكلة تلميذه توما الذى رفض أن يصدق أن يسوع الذى قام هو الذى يقف امامه حتى استطاع أن يلمس يديه للجروح التى أصيب بها يسوع عند موته .

كما أن وحدة يسوع مع تلاميذه كانت موضوعاً واصل يوحنا استخدامه بالتأكيد على حميمية تجلياته . فهو مثلاً يقدم عليهم فى خصوصية منازلهم حيث كانوا يخفون من اليهود . وفى مرة لا ننسى ظهر لهم فى وسط انشغالهم بأعمالهم . فقد كان سمعان بطرس وعدد آخر من التلاميذ كانوا يحاولون صيد السمك دون نجاح رغم أنهم «تلاوا يواصلون جهودهم طوال الليل . وعندما بدأ الفجر يلوح رأوا غريباً يقف على الشاطئ وناداهم الغريب أن يلقوا شباكهم من الجانب الأخر للقارب » فألقوا ولم يعرخوا وقدروا أن يجذبوها من كثرة السمك وعرفه واحد من التلاميذ (الذى كان يسوع يحبه)** (وصرخ قائلاً : إنه الرب فلما سمع سمعان بطرس إنه الرب أنزله بثوبه لأنه كان عرياناً ولقى نفسه فى البحر***) من الفرخ (يوحنا : ٢١ : ٧) .

غير أن حميمية هذه اللقاءات وما فيها من لتفاعلات لا تجعل أى شبهة فى أنها أحداث كونية عامة . فلم يكن يسوع يظهر للأمم بل لعدد قليل من أصحابه . ولم يتعرض يوحنا للتأليب أو

* تراجع معالجة يوحنا للصليب فى الاصحاح ١٩ من إنجيلية ونص الآية التى وردت فيها الكلمة فى رقم ٣٠ : فلما أخذ يسوع الخلق قد أكمل . ونكس رأسه واسلم للروح . (المترجم) .
** ويوحنا هذا يحى نفسه .

*** الآيات مكتملة : قال لهم سمعان بطرس أنا أذهب لأتصيد . قالوا له تذهب نحن أيضاً معك . فخرجوا ونزلوا السفينة للوقت وفى تلك الليلة لم يمسكوا شيئاً . (٤) ولما كان الصبح وقف يسوع على الشاطئ ولكن التلاميذ لم يكونوا يعلمون إنه يسوع . (٥) . فقال لهم يسوع ياغلمان لعل عندكم إيلما (٦) اجابوه لا لا فقال لهم القرا للشبكة إلى جانب السفينة الأيمن فحجروا . فألقوا ولم يعرخوا وقدروا أن يجذبوها من كثرة السمك . (٧) فقال ذلك التلميذ الذى كان يسوع يحبه لبطرس هو الرب . فلما سمع سمعان .. (٢١ : ٧ : ٣ وما بعدها) . (المترجم)

معنى هذه التجليات إلا بوصف فرح للتلاميذ بانهم للثانية مرة ثانية سيذهبهم. وليس في التجلي، يوحنا، ومثله في ذلك مثل الأنجيل المتوافقة، أية إشارة إلى قيامة عامة. وقيل هذه الأحداث أشار يسوع على إنه القيامة والحياة ولكن هذه كانت إشارة مباشرة إلى معرفته والإيمان به فهو قد قال : « من آمن بي ولو مات فسيحيا، (يوحنا ١١: ٢٥ وما بعدها). ولكن على أية حال لم يرد في حكايات القيامة نفسها أى إشارة إلى الموت على أى نحو من الانحاء. ففيها أيضا كان التأكيد على الحياة. فبعد أن تناول يسوع الإفطار مع تلاميذه الذين كانوا يصطادون سأل سمعان بطرس ثلاث مرات في حوار من الواضح أنه كان حوارا رمزيا: هل تعبنى. وفي كل مرة كان سمعان بطرس يجيب بأنه يحب*، تلاحت اجابات يسوع على النحو التالي « ارفع خرافى، ارفع غنمى، ارفع غنمى، وبعد ذلك بقليل نهض وقيل أن يتركهم كانت كلماته الأخيرة: اتبعنى** . ولاشك بالطبع إن هذه المقابلة كما رواها يوحنا كانت ملغزة غامضة. وقد يكون اسلم تفسير لها هو التفسير الذى يظل مقترنا من المعنى العرفى لملاحظات يسوع، فإن يتبعه لا تعنى إن معنى بشجاعة إلى الموت بل أى يعرض غنمى أى أن يواصل الحياة بين الأحياء. وهكذا فحتى في هذا الوضع تخفى مسألة الموت أمام انشغال ملح بالحياة.

وهكذا يمكن القول أن أحب للقديس يوحنا يتضمن تصورا للاتصال يختلف اختلافا واضحا عما نجده في الأنجيل المتوافقة. فلم يعد هذا الاتصال ينصرف إلى للجماعة الخلقية المرتبطة بتراث الأبحار ولكنه اتصال لجماعة روحية ترتبط برباط صوفى مستيكى بسيد صعد إلى السماء. فعلى الرغم من أن يسوع قد غاب بعد موته فإنهم مرتبطون به وبالتالي واحد منهم بالآخر في روح الحق*** وفي روح الحب: « ومن يحفظ وصاياى وحبت فيه وهو فيه. ولهذا نعرف أنه وحبت فينا من الروح الذى أعطانا، (رسالة يوحنا الرسول الأولى ٣: ٢٤). وليس ما تمارسه الجماعة من حب هنا أقل مما كانت الإشارة إليه في الأنجيل المتوافقة ولكن في هذه الحالة فإن علاقة الحب تواصل حضورها الهى لأنها جوهر حضور يسوع في تلاميذه وليست مجرد استجابة لقانون أو ناموس قديم. وهناك أيضا مواضع اتفاق جوهرى أخرى بهذا الصدد بين الإنجيل الرابع والأنجيل الثلاثة الأولى. ففيه

* نص الاجابة هو مابلى: «يا رب أنت تعلم أنى أحببك يوحنا ١٦: ٢١ (المترجم)

** يوحنا ٢٠: ٢١

*** الآية: «وأما متى جاء اله روح الحق فهو يرشدكم.. بعد قليل لا تبصرونى ثم بعد قليل أيضا تروننى لأننى ذاهب إلى الأب» يوحنا: ١٦: ١٣-١٦. (المترجم)

أيضا نجد أن ما هو ضد الحياة ليس الموت. فالحياة اعتلتها في أولئك الذين لا يستطيعون أن يروا الرباط الخالد بين يسوع وبين أولئك الذين يحب للواحد منهم الآخر في روحه أوفى أولئك الذي يحاولون أن يحطموا هذا الرباط على أنه رباط ديني زائف وخطير. فيوحنا مثله مثل المبشرين الانجيليين الآخرين يتحدث عن موت حقيقي - أي حدث يؤدي إلى خاتمة ونهاية بيولوجية وطبيعية ونفسية للحياة. فليس في الوجود الانساني شيء لا يفنى بطبيعة تكوينه. وقيامه المسيح هذا، ولا في الانجيل المتوافقة لا تعد بقيامة عامة. فليس هناك أية إشارة إلى أن التواريخ الشخصية للأفراد ستظل قائمة بلا نهاية.

وكل ما هناك هو الاعلان بأن حضور الروح لن يتخلى أبدا عن الوجود التاريخي لأولئك الذي يعرفون يسوع.

ولقد كان فهم يوحنا لحياة وموت المسيح متأثرا بالأحداث التي مرت خلال نصف القرن الذي مر قريبا بين تاريخ الكتابة وتاريخ أحداث الحياة والموت. أما فهم بول لهذه الأحداث فقد كان متأثرا ببقاءه الدراماتيكي مع المسيح الذي صعد. فعلى الرغم من أن بول كان معاصرا ليسوع فإنه لم يره أبدا بلعنه ودمه. وبعد سنوات قليلة، في الأغلب، من وفاة يسوع تحول بول إلى الدين المسيحي من خلال رؤية مفاجئة مذهلة للسيد الذي قام. وعلى الرغم من أن كتابات بول قد قدر لها أن تكون بصفة عامة أول وأقدم الكتابات المسيحية المقدسة فإن اهتمامه قد تركز تقريبا تماما على معنى موت المسيح وقيامته وليس على مضمون حياته وأحداثها. فهو لم يشر إلا مرة واحدة فقط إلى شيء من أحداث حياة يسوع وكان هذا في الإشارة إلى العشاء الأخير الذي تناوله للتلاميذ معه قبل وفاته. وكان وصف بول لهذا الحدث له طابع ملقسي مميز وكان الكنيسة الناشئة قد استطاعت أن تطور أداء طقس يتعلق بإحياء وتكرار الأسرار المقدسة في هذا العشاء الأخير.

وقد بذل بول جهدا واضحا، قد يزيد على جهد يوحنا نفسه في اثبات أن يسوع قد انتزع لنفسه الناموس (أو القانون). فقد اتخذ موقفا أكثر سلبية من القانون وربطه ربطا مباشرا بالموت بل لقد استطاع أن يشير إليه بأنه قانون الخطيئة والموت*. والسبب في ذلك أن آدم عندما أخطأ قد ربط بين جميع نسله وبين الخطيئة وأعطى الرب الناموس لكي تسترد به الاستقامة. ولكن الخطيئة كانت من التخلخل فيها حتى أن الناموس بدلا من أن يعيدنا قد زاد من خطيئة كل منا. وعلينا أن ندرك أن

* انظر رسالة بولس إلى أهل رومية: ٨ : ٢ ، لأن ناموس روح المحيوة في المسيح يسوع قد اعتنقني من ناموس الخطيئة والموت، والمعنى مفصل في الرسالة وفي أسرارها جميعا. (المترجم)

موقف بول من الناموس كان أساسا موقفا نفسيا. فهو لا شك يعلم أن قوله أن الناموس هو الموت هو إدانة للرب الذى أعطى الناموس ولذلك فهو لا يدين الناموس ولكنه يناقش رد فعلنا عليه :

(٧) ' فإنا نقول. هل الناموس خطية. حاشا. بل لم أعرف الخطية إلا بالناموس. فإنى لم أعرف الشهرة لو لم يقل الناموس لا تشته. (٨) ولكن الخطية وهى متخذة فرصة بالوصية أنشأت فى كل شهوة. لأن بدون الناموس الخطية موته. (٩) أما أنا فكنت بدون الناموس عائسا قبل. ولكن لما جاءت الوصية عاشت الخطية فمت أنا. (١٠) فوجدت الوصية التى للحياة هى نفسها لى للموت*..

ويبدو أن فكرة بولس هى أن خطيتنا من العمق فينا بحيث لم يساعدنا عليها القانون. فاستمعنا للقانون زاد من مجال عصياننا. ولما كان عصيان الرب يعاقب بالموت فللناموس بالنقل إذن يجعل موتنا مؤكدا مضمونا. وهذا يعنى أن للرب إذا أراد أن يعطينا للحياة فلا بد له أن يفصلنا عن الناموس. ولكن حيث أن الرب هو الذى صنع الناموس فإنه لا يمكن له ولا يمكن أن يريد أن ينحى الناموس جانبا وكأنه لا معنى له أركأنا قد صنع خطأ بتشريعه له أولا. ولذلك فالناموس يجب أن يظل قائما والخطايا ضده يجب أن يدفع حسابها. وهذا الدفع لحساب الخطايا هو ما فعله يسوع بموته. وفى فارق بينه وبين أفكار الأنابيل المتوافقة وفكر يوحنا فإن بول يتحدث عن موت المسيح ليس كحدث تاريخى بل كحدث لاهوتى. فموت المسيح هو تضحية وفريان قد قدم لرفع خطايانا، ونحن به إذن قد تبررنا. ولكنه قد حقق أكثر من تبرير المخطئين فقد خلاصهم وأخرجهم إلى حياة جديدة من الإيمان. فالتبرير يرفع الحكم بالموت وللخلاص هو هبة الحياة الجديدة.

ويقوم مباشرة حينئذ السؤال : هل تبرر كل المخطئين وهل يخلصون بموت يسوع ؟ ويقول بول لقد مات يسوع لأجل كل الذى يثقونه بإيمان. ولا يعنى بول بالإيمان فعلا مثل الأفعال التى يفرمها الناموس. ولكنه يعنى معنى مضاد تماما للفعل. فهو يستخدم الإيمان بمعنى الاعتراف بالعجز وقلة الحيلة وعدم القدرة على الإطلاق بتحقيق المرء للخلاص عن طريق الناموس.

فإننا نُبَرِّرُ بمثل هذا الإيمان فلأن الرب قد عمل وليس نحن. ولكن هل إذا ما تبررنا وعفى عنا من الإدانة بالناموس فهل نكون أيضا قد تحررنا من الموت. نعم ولا. فبول مثل يوحنا لا ينكر الغناء الإنسانى ومع ذلك فإنه يتحدث أيضا عن نوع جديد من الحياة. وقد يؤدى التناقض فى هذه

* رسالة بولس إلى أهل رومية ٧: ١٠-١١ والآيات التى أوردها أطول مما فى النص لاستكمال توضيح فكرة بولس. (المترجم)

المنظرة بسهولة إلى الاضطراب والاختلاط. فليس هناك ما يدعو للقول بأن بول يريد من قراءه أن يروا أن الموت قد هزم. وهو يعلن مقتبسا من الأنبياء القداسي :

ابتلع الموت إلى غلبه

أين شوكتك ياموت ... أين غلبتك باهاريه

(رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٥: ٥٣ - ٥٥)

ولكن إذا كان الموت قد غلب فإنه لم يستبعد. فليس في كتابات بول ما يوحي بأننا نستطيع أن نتجنب موتنا. ولكنه يوضح أكثر مما نحتاجه في الكتابات الأنجيلية الأخرى التي تعرضنا لها نجد بول يمد المؤمنين بحياة قيامة جديدة. وكما عدد يوحنا نجد أن هذه الحياة تقوم معتمدة على وحدة المؤمنين مع المسيح. ولكن بالنسبة لبول فإنه يرى أن هذه الوحدة مع المسيح تتضمن موتنا كما تضمنت حياتنا. ولذلك نراه يقول:

أم تجهلون أننا كل من أعتمدَ ليسوع المسيح اعتمدنا لموته. ^(٤) قدّنا معه بالمعمودية للموت حتى كما أقيم المسيح من الأموات بمجد الأب هكذا نسلك نحن أيضا في جده الحية.

(رسالة بولس إلى أهل رومية ٦: ٣ وما بعدها*).

وإذا كانت وحدة المؤمنين مع يسوع، يعبر عنها لدى يوحنا، بعد غيابه في حبهم الواحد منهم للآخر فإن بولس يدفع المسألة إلى ما هو أبعد ليرى أن الوحدة مع المسيح تعني أن يحمل المؤمنين في داخلهم موت وحياة يسوع:

مكتسبين في كل شيء لكن غير متصايقين. متحيرين لكن غير يائسين. ^(٩) مضطهدين لكن غير متروكين. مطروحين لكن غير هالكين. ^(١٠) حاملين في الجسد كل حين إمارة الرب يسوع لكي تظهر حياة يسوع أيضا في جسدنا.

* يحسن استكمال الآيات كما يلي لوضوح الفكرة. (٥) لأنه أن كنا قد صرنا متحدين معه يشبه موته لتسير أومنا بقيامته. (٦) عالمين هذا أن انما لنا الحق قد صلب معه لوبطل جسد الخطية لكل لا نعود نستعيد أيضا للخطية. (٧) لأن الذي مات قد تبرأ من الخطية. (٨) فإن كنا قد متنا مع المسيح نؤمن أننا سنحيا أيضا معه. (٩) عالمين أن المسيح بعدما أقيم من الأموات لا يموت أيضا. لا يسود عليه الموت بعد. لأن الموت الذي مات قد مات للخطية مرة واحدة والحيرة التي يحييها لله. (١١) كذلك أنتم أيضا... (١٢) (المترجم).

(رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس : ٤ : ٥ - ١٠)

فيقول مقتنع بأن المؤمنين يقومون مع المسيح وأن القيامة ليست شيئا لا يحدث فقط بعد موتهم. ويرى بعض بحاث الكتاب المقدس أن بولس يقرر بقدر من عناصر الصوفية أن المؤمنين ماداموا متحدين مع المسيح فأنهم يحيون في الحاضر نوعا من حياة القيامة. فهذا بالطبع فارق بين حالهم الآن وبين حالهم بعد الموت.

ولا يتردد بولس في الإشارة إلى صعوبة الحال للحاضر: (٢٢) فأننا نعلم أن كل الخليقة تنز وتتمخض معا إلى الآن. (٢٣): وليس هكذا فقط بل نحن الذين لنا باكورة الروح نحن أنفسنا أيضا نحن في أنفسنا متوقعين للتبني فداء اجسادنا (٢٤)*. ولكنه مع ذلك لا يشك من هذه الحالة بل على العكس فإنه يرى أن الخليقة نفسها أيضا ستخلق من « عبودية الفساد » وأن الآلام المتكررة لها جانب إيجابي لأنها علامة الخلاص القادم فهو يقول : « ولكن لنا هذا الكنز في ألوان خزفيه ليكون فضل القوة لله لأمتنا .. (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس : ٤ : ٧) ».

وعلى أية حال فما دمنا مازلنا نسكن اجسادنا الفانية ومادام للجسد مازال تحت إدانة الداموس فإننا نظل بحاجة إلى نوع خاص من الهداية. ففي الغياب الجسدي للمسيح يظل الرب حاضرا فيما تمنحه الروح القدس من راحة وهداية : (١١) « وإن كان المسيح فيكم فالجسد ميت بسبب الخطيئة وأما الروح فحية بسبب البر. وإن كان روح الذي أقام يسوع من الأموات ساكنًا فيكم فالذي أقام المسيح من الأموات سيحيي أجسادكم المائتة أيضا بروحه الساكن فيكم » (رسالة بولس إلى أهل رومية : ١٠ - ١١).

ويبدو أن بعض المؤمنين المبكرين قد حيرهم هذا المفهوم وراحوا يناقشون حوله فيما بينهم متسائلين عن نوع البدن الذين سيبعثون فيه بعد الموت. وتوجه بولس لمناقشة هذا السؤال بحرص شديد على تفسيره في أحد خطبائه إلى للكنيسة الناشئة في كورنثوس. وفي أول هذه الفقرة نجده يربط بين قيامة المسيح وقيامه المؤمنين ثم يقول : (رسالة كورنثوس الأولى : ١٥ : ١٢) « ولكن إن كان المسيح يركز به أنه قام من الأموات فكيف يقول قوم بولس أن ليس قيامه أموات » ثم يقدم

* رسالة بولس إلى أهل رومية : ٨ : ٢١-٢٢) الآيات التي أوردها لكم في الترجمة مما وردت في الأصل (الترجم).

بعد ذلك فى حلقات من القص المتسلسل أعمال الخلاص المرتبطة بموت وقيامة يسوع. فأولا يبدأ بأن المسيح يعكس آثار خطيئة آدم : « فانه إذ الموت بإنسان بإنسان أيضا قيامه الأموات ». لأنه كما فى آدم يموت الجميع هكذا فى المسيح يحيا الجميع، (الرسالة إلى كورنثوس الأولى ١٥: ١٢ وما بعدها*) (٢٥).

ولكن يحيا الجميع فى نفس الوقت. فالمسيح يكرم أولا قبل أى أحد آخر، هم الذين للمسيح، وأخيرا تكون هناك محاكمة كبرى عندما يسلم المسيح مملكة المؤمنين للأب ويضع جميع الأعداء تحت قدمية. (١٦) آخر عدو يبطل هو الموت (نفس الموضوع السابق ١٥: ٢٥). وعندما يصل بول إلى السؤال المحدد السابق الإشارة إليه أى فى أى بدن يقوم الموتى فلننا نجده يقيم أجابته حول استعارة البذرة. فيقول: « لكن يقول قائل كيف قيام الأموات وبأى جسم باتزن. ياغيبى الذى تزرعه لا يحيا إن لم يمت، (نفس المصدر: ١٥: ٣٦). قاصدا بذلك أن البذرة تموت بعد أن تبتثر ويلمو مكانها نبات آخر. (ولكن ليس فى هذا أى تصور بأن البذرة تحتوى على الذبابة الناضج فى داخلها على نحو مجهول - كما هو المفهوم الآن). فالجسد الذى نسلكه الآن يبتدر فى الموت كالبذرة ومثله مثل البذرة ينفس. وفى مكانة يقوم - بواسطة الله - جسد آخر تماما فالذى يزرع « يزرع فى فساد ويقام فى عدم فساد. (٤٣) يزرع فى هوان ويقام فى مجد. يزرع فى ضعف ويقام فى قوة. (٤٤) يزرع جسا حيوانيا ويقام جسا روحانيا .. (نفس المصدر ١٥: ٤٤-٤٢). «فإننا ما نسام لنا ماذا يعنى بجسم روحانى، فإن بولس لا يقول إلا أقل القليل وكل ما يقوله: « وكما لبسنا صورة الترابى سلبس أيضا صورة السماوى» (نفس المصدر ١٥: ٤٩). وهكذا يظل السؤال معلقا فى الهواء. وما نستطيع قوله هو أن بول يركز هنا أساسا على البدن أكثر من التركيز على روح البدن. فمن الجوهرى بالنسبة له أننا نقوم بكل قواننا وليس بوحدة فقط منها مثل الذهن أو الروح الحية المتحركة. وكانت هذه هى الفكرة الأساسية التى أراد فى المقام الأول أن ينقلها إلى الكورنثيين الذين وجدوا شيئا من الصعوبة فى فكرة قيام البدن. والكلمة التى يستخدمها بول هذا للبدن هى كلمة Soma التى يجب أن نميزها عن الكلمة التى تعنى اللحم وهى ساركس Sarx حيث أن الكلمة الأولى تشير إلى الشخص بكامله ولكن علينا أن نلاحظ أيضا أن مفهوم شخصنا بالكامل (سوما) يشمل أيضا لعمنا.

ويختتم بول هذه المناقشة بتقرير ليس له طابع التفسير بل الإعلان :

(٥١) « هوذا سر أقوله لكم

لا نرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير

(٥٢) فى لحظة، فى طرفه عين

عند البوق الأخير. فانه سيوق

فيقام الأموات عديمى فساد ونحن نتغير.

(٥٣) لان هذا الفاسد لا بد أن يلبس عدم فساد وهذا المالك عدم موت. (نفس

المصدر: ١٥ : ٥١ - ٥٣).

ولقد رأينا من قبل أن الخلود بالنسبة لسقراط يعنى عدم فساد الروح التى تظل دون تخور خلال الموت دون المماس بذكرتها وشخصيتها. فهذا نجد أن النقطة الأساسية فى مذهبى هى الاتصال وليس التغير. فسقراط يرى أن للمرء خالد بطبيعته سواء كان هناك رب أم لا. أما بالنسبة للأنجيليين وكذلك بالنسبة لبرول فإن حياة المرء وموته هما فى يد الرب تماما. وليس هناك اتصال من حياة لأخرى. بل هناك عدم اتصال مطلق ثم يعمل الرب مالا تستطيع الطبيعة المخلقة أن تفعله.

وكذلك بالمثل فإن كل كتاب الأنجيل يرون أن يسوع قد مات موتا طبيعيا وأنه أقيم بفعل من أنحال الرب. وقد يختلفون حول المعنى الذى يحطونه لقيامه يسوع. فنجد أن يوحنا وأصحاب الأنجيل المتوافقة لا يرون فيها وعدا بقيامة عامة. أما برول فيرى أن الوعد هو وعد متضمن إلى حد أنه يدفع بهذه الفكرة إلى حد ما الأقصى فيرى أن قيامة المسيح ان تكون لها معنى إذا لم يتم للمؤمنين معه.

وليس لدى برول أو الكتابات المسيحية المقدمة مزيدا من التفسير أو الإيضاح عن طبيعة حياة القيامة أو عن البدن الذى تتم فيه قيامة المؤمنين. فكما رأينا فإن السؤال يترك مفتوحا: : هوذا سر أقوله لكم. لا نرقد كلنا ولكن كلنا نتغير. وهذا سر لا يلزم شرحه حتى يكون الإيمان ممكنا. فهو سر يستوعبه المؤمن فى ذاته عارفا أنه فى يوم ما سيراه بالكامل: : فإنا ننظر الآن فى مرآة فى لغز لكن حينئذ وجهها لوجه (الرسالة الأولى إلى كورنثوس ١٣ : ١٢).

وليس من شك بعد ذلك أن الموت يحتل مكانا بارزا عند برول أكثر مما هو فى الأنجيل المتوافقة أو عند يوحنا. فالصوت عدو مباشر للحياة. ومع ذلك فلأن برول يربط بين الموت والناموس وبين الناموس والرب فإن تضاد الحياة والموت ليس له دلالة مطلقة. وحقا أن الموت يغلب ولكن الذى يكسب فى الصراع ليس هو للحياة بل هو الرب الذى يكسبه من أجل الحياة. ولكن الموت كخاسر فى هذا الصراع يواصل وجوده على أية حال. أما الحياة فلا يمكن أن تحصل إلا على أساس غير أساسها نفسها. فلا بد لها أن تتحول. وحياتنا إذن ليست ملكنا بل هى للمسيح. ولكن الموت هو

أيضا ليس لنا بل هو أيضا المسيح . ونحن نحمل موت يسوع في أبداننا حتى يمكن لحبائمه أيضا أن تكون فيه . ولا يتحدث بول أى فرصة للهرب من التاريخ فلا بد لنا أن نعانى من كل أحداثه المحتومه ، بما فى ذلك الموت . ولكن حياتنا الحقيقية أى وجودنا الذى تم تحوله لا يعود بعد ذلك تاريخيا . والصراع بين الحياة والموت لم يحسم فى التاريخ . ولكن هذا الصراع كان حدثا كونيا لم يحدث فى الزمن كما نعرفه ، ولكنه مع ذلك قد غير الزمن الذى نعيش فيه .

وعندما يمرّون فى تجربة هذا الخير فانهم يخلصون فى سياق تاريخهم الشخصى ولكن على عكس الأمر مع اليهود تماما فانهم لا يخلصون لأجل التاريخ . « فغطاء هذا الدهر ، يطلون (كورنثوس الأولى ٢ : ٦) وعن قريب لأن زمن النهاية ليس بعيد (كورنثوس الأولى ٢٩: ٧) * .

ويشير بول إلى هذا اليوم على أنه «يوم ربنا يسوع المسيح» (كورنثوس الأولى ٨: ١ ، ٥: ٥) ، متى سلم الملك لله الأب متى أبطل كل رياسة وكل سلطان وكل قوة ، (كورنثوس الأولى ١٥ : ٢١) . وهذا يعنى أن التاريخ الذى نعيش فيه الآن يفقد غائيته . وهناك يفقدنا مع ما له من دراما . فلا يعود من المهم ما يحدث هنا لأن حياتنا الحقيقية التى تحولت قد أصبحت فى مكان آخر . « إذا نحن من الآن لا نعرف أحدا حسب الجسد . وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد لكن الآن لا نعرفه بعد . (١٧) ، إذا إن كان أحد فى المسيح فهو خليفة جديدة . والأشياء العتيقة قد مضت . هو ذا الكل قد صار جديدا . (كورنثوس الثانية ١٦: ٥ وما بعدها) . فنحن الآن نحيا فى فترة انتقال ننظر فماسب الأحداث العظيمة فى النهاية . وما نحن عليه بالإيمان سنكون بكل مله .

وهكذا فإن تأثير بول على التراث المسيحى كان أكبر من تأثير أى من الكتاب الآخرين الذين جمعت كتاباتهم فى الكتب المسيحية المقتلة . فقد كان بول هو الذى أقام النظرية الفريدة لعدم الاتصال فى الموت على أنه تحول . فالذى يقطع مسار الحياة ليس الزوال البيولوجى كما أنه ليس هو اللحظة التى يسقط فيها البدن من الروح الخالدة ، ولكنه تحول هذه الحياة إلى أخرى . وسوف نقاوم هذا التحول إن لم نرى أن موت أبداننا هو موت المسيح وعدد ذلك فإن الحياة الزمنية التى نعيشها الآن يمكن أن تكون الحياة الخالدة ليسوع . ولكن مادامنا قد عرفنا أن يسوع قد مات فإن مرتبنا ليس رؤية عادية أو خبرا للمعرفة ، بل لا يمكن أن نراه إلا بالإيمان . وهكذا يمكن القول إن المذهب المسيحى قد وجد الأساس الجوهرى له فى كتابات بول ، ففى بول نرى بوضوح أن الإيمان هو الذى يعيد الاتصال للوجود الإنسانى الذى قطعه الموت . وبالإيمان وحده نستطيع أن نحيا حياة ليست لنا وأن نخضع لموت ليس لنا أيضا .

وهذا الارتباط الجديد فى الأفكار كان له أثر تحدى وإثارة المفكرين خلال القرنى عام حيث حاولوا أن يوضحوا وأن يفصلوا أو يرفضوا الصورة الخاصة للحياة الدينية التى رسمها بول . وسوف ننظر الآن فى تطور هذه الأفكار لدى بعض من كبار المفكرين المسيحيين.

* * *

وتبرز بوضوح هذه المكانة المركزية للموت فى الإيمان المسيحى فى حقيقة أن الرمز الجهرى للمسيحية هو الصليب . فحقاً أن الذى مات على الصليب هو يسوع ولكن هناك علاقة وثيقة بين موته وموتنا حتى أن الصليب يرمز إلى موتنا نحن أيضاً كما يرمز إلى الانتصار الذى حققه يسوع من خلال موته . وما قد حدث على الصليب يوصف بتدر كبير من التحديد فى مقال كتبه قس بيورتانى وفى عنوانه الذى هو : « موت الموت فى موت يسوع » .

وفى العالمين المسيحية المتفق عليها يبدو واضحاً من البديهية أن الموت لا يمكن أن يكون شراً طبيعياً من النوع الذى يصفه القائلين بالثنائية المتطرفة . فلما كانت الأشياء جميعها من صنع الله فلا بد أن تكون الأشياء جميعاً خيراً فى جوهرها . وليس هناك شئ من الشر أو القبح فى الجوهر الأساسى للبدن ، وقد قال القديس أوغسطين ، وهو من أكثر المفكرين المسيحيين خصوصية وتأثيراً ، ليس البدن هو الذى أفسد الروح بل هى الروح التى سببت فساد البدن بفقدانها السيطرة عليه^(١) . ولكن ماهو السبب فى أن الروح تفسد البدن ؟ كان المسيحيون واضعين تماماً حول أن الشر لم يدخل الوجود الإنسانى بواسطة الإرادة المباشرة للرب أو من خلال عامل شيطانى قادر على مقاومة القدرة المطلقة للخالق وذلك على الرغم من أن للشيطان كثيراً ما صرح على أنه له تأثير الإغواء كما حدث فى قصة السقطة الأولى فى كتاب سفر التكوين .

ولكن جوهر مذهب الخطيئة الأولى هو أن الزوجين الأولين قد عصيا الرب بحريتهما وأنهما قد عوقبا بالموت . فالموت إذن كان مصدره فرار حر ، وعلى الرغم من أن الرب قد فرضه إلا أنه جزاء مناسب تماماً لإثماً . أما طبيعة هذا الأثم فهى واضحة بما يكفى فى اللقطة الدورانية للخطيئة الأولى . فقد كان هذا الأثم هو الرغبة فى أن يكونا شبه الرب . وهذا تتفق المسيحية مع اليهودية ، فالموت فى كليهما ينظر إليه على أنه الخط الذى يوصل بين الوجود الإنسانى والوجود الإلهى وعلى أنه العقاب المستحق على محاولة تخطى هذا الخط الفاصل .

ويقوم أمام مذهب الخطيئة الأولى أشكالان مباشران . أولهما هو تلك آثم وحرماه هذا القدر الواسع من الحرية حتى يتسببا فى تلك الكارثة التى تقع على الألف الأجيال التالية من نسلهما فى

تناقض مباشر مع مقاصد الخالق. أما الأشكال الدلاني فيقوم بالتساؤل عن كيفية لنقل هذا الفعل الأول من الحرية إلى سلاطهما. فإذا كان الموت نتيجة فعل حر من أبونا الأولين فكيف يقع على كل فرد دون استثناء ونظال مع ذلك نمثبه اختياراً حراً.

أما فيما يتعلق بالأشكال الدلاني الذي يعتبر أقل إشكالية فيمكن القول بأن المسيحيين قد قدروا أن يحووا بمذهب يهدوا واضحا بيذا بالإيمان غامضاً مظلماً على العقل. ويجبر المصلح الديني من القرن السادس عشر عن الرأي السائد في التراث المسيحي عندما يقرن بين حقيقة أولى هي أن أبانا الأول آدم كان يمكن أن يختار الحياة للخالدة ولكنه رفضها بحرية وبين حقيقة أخرى هي إنه قد انتقلت إلينا منه ، وصمة وراثية^(٢)، فلا بد إذن بالطبع أن نقول أن هذه الوصمة من القوة بحيث تشمل جميع الأشخاص في التاريخ البشري ولكنها مع ذلك وصمة محدودة حتى لا نستطيع أن نقول أن الطبيعة نفسها وفي ذاتها موصومة، كما أن قبولنا الحر لهذه الوصمة لا يمكن علاوة على ذلك أن يقلل من شأنه. ولا يتردد كالفن* أن يقول: إنه حتى الأطفال أنفسهم وهم يحملون هذه اللعة معهم من أرحام أمهاتهم لا يعتبرون مخطئين إلا بما هو خطيئتهم أنفسهم^(٣). ورغم أن هذا كلام يصعب على العقل أن يقبله فإنه يكفي لنا فيما يتعلق بموضوعنا وهدفنا أن نقول أن المسيحيون يؤمنون بأن كل الأشخاص مخطئين بحريتهم حتى أنهم يستحقون للموت كعقاب. فالأمر إذن على الرغم من أنه حدث طبيعي إلا أنه ليس نتيجة للطبيعة ولكن سببه هو الموت.

أما عن الأشكال الدلاني بخصوص تلك القدرة التي وهبها الله لآدم وحواء لإفساد خلقه. فمن الأولى بدا أن نقول بصراحة أنه ليس هناك تفسير متاح لذلك. وكان على المسيحيين أن يقبلوا ما يبلغ بوضوح أمراً متناقضاً وهو أن الله بارادته القادرة قد خلق إمكانية أن تتعرض هذه القدرة للمساس بها. ولابد لنا أن نؤكد على هذا التناقض من البداية لأنه يعطى للمسيحية طابعها الذي يميزها بوضوح في مقابل كل الطرق الدينية الأخرى لتصور مفهوم عدم الإتصال في الموت.

* جون كالفن - توماس الأكويني، سناحول أن نختصر من الهرامش المضافة إلى النص اكتفاءاً بالهرامش البهليوجرافية التي يضعها المؤلف وما يقدمه من إشارات في النص. وقد يسهل على القارئ مراجعة هذه الأسماء لمزيد من التفاصيل في المراجع الدينية والتاريخية العامة. وقد يكفي القول هنا أن جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) لاهوتي ومصلح ديني فرنسي عاش في سويسرا وكان قائداً في حركة الإصلاح الديني البروتستانتي. أما القديس توماس الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) فهو من أكبر فلاسفة الكنيسة الكاثوليكية برتبة الكهنة قديماً (المرجع).

وسيطال السؤال قائما إلى أى حد يستطيع المفكرون المسيحيون أن يتحملوا هذا التناقض. ولقد بذلوا جهودا ملحوظة فى الحقيقة للحد من حدة أطراف هذا التناقض دون أن يستطيعوا أن يخلصوا أو أن يرفعوه نهائيا.

فدوماس الأكويني وهو واحد آخر من كبار عقول الكنيسة وأكثرهم تأثيرا يؤكد بقوة على إيمانه بقدرة الرب على تحديد مصير الأحداث جميعا مع تأكيده على حرية آدم فى أن يخطئ. بل لقد كان من تعاليم الأكويني «أن الرب يعلم على وجه التحديد من قبل الخلق كم شخص، ومن هم الذى سيذانون للخلاص ومن هم الذين سيحكم عليهم باللعنة»^(٤)، ولكنه مع ذلك فإنه يؤكد فى نفس الوقت أن الشخص الذى قدر له الخلاص فإن هذا تقدير مشروط أى أن هذا للشخص يمكن له بحريته أن يخطئ فيختل عن خلاصه. كما أن للمؤمنين هم أيضا أحرار وإن كانوا غير أحرار لأن يختاروا الخلاص فهم يستطيعون فقط أن يختاروا أى خطيئة يرتكبون وهم أيضا بحريتهم قد حكم عليهم بالموت^(٥). وفى موضع آخر يبدوا أن الأكويني يخفف من هذا التناقض بأن يحجج بأن أبرينا الأولين لم يرغبوا فى الموت بل أنه كان أمرا حدث لهم عرضا نتيجة لعصيانهما. فقد ذهب فطعلما «بالعدل الأولى الذى كان يستبقى قوى الروح السقلى خاضعة للعقل دون أى اضطراب بل ويستبقى البدن كله خاضعا للروح دون أى نقص أو عيب». وفقدان هذا العدل الأولى قد بعث الاضطراب فى قوى الروح مما جعل الموت يحدث^(٦). ويقال هذا من التناقض قليلا وذلك بما يوحى من أن الرب لم يقدر الموت بالفعل ولكنه سمح له أن يحدث بشكل غير مباشر بسبب طبيعة تركيب الأشياء التى صنعها. وسوف يجد هذا الفارق بين إرادة الرب المقدر وبين إرادته التى تسمح، استخدامات كثيرة فى الفكر المسيحى الكلاسيكى عند كل أولئك المؤلفين الذى يرون أهمية القول بمذهب أن الموت قد اختير بحرية.

ولاشك أنه قد أُنفتح الفكر المسيحى طريقا آخر أقل تناقضا حول العلاقة بين الموت والحرية عندما بدأ للتأثير القوى للفلسفة الأفلاطونية يبدو محسوسا. فالمسيحيون فى غالبيتهم وجدوا أن نظرية خلود الروح على وجه الخصوص لها تأثير لا يقاوم. فقد كان للطريقة فضل الحد من تأثير الموت. فالروح بهذا تبدو على أنها لم تفسد من أثر الخطيئة ولكنها أصبحت بها فقط. فيقول كالان الذى قبل دون نقاش مذهب الخلود الطبيعى. أن «التميز الكامل، لروح آدم قبل السقوط» قد أقصد فيما بعد وكاد أن يختفى حتى لم يبق بعد للخراب إلا كل ما هو مضطرب مشوه قد أدركه المرض^(٧). وتبدو هنا إرادة الرب أقل تناقضا لأن ما خلقه وله إمكانية للخلود يظل موجودا وإن كان فى حال من الاضطراب والمرض. ولكن نظرية خلود الروح لها مع ذلك نقائص أكثر خطورة.

فالمخطر في قبولها أنها تنقل بشكل قاطع من قوة العالمات الأنجيلية بأن : أجرة الخطيئة ، بعبارة القديس بولس ، هو موت* ، ففي نظرية خلود الروح يظل العقاب على الخطيئة قائما ولكنه لم يعد هو الموت في ذاته .

ومحاولة القديس أغسطين أن يوفق بين خلود الروح وبين الموقف الأنجيلي تصور أيضا هذا الأشكال . فهو يشير إلى أن الموت الذي يعقب الخطيئة يجب أن ينظر إليه على أنه حال للروح يتخلل فيها الرب عليها . ويطلق على هذه الحال ، الموت الثاني ، لأن الروح في الموت الأول يتخلل عنها البدن ثم بعد ذلك للرب . وفي هذا الموت الثاني لا تكون ميتين كما تكون عندما كنا في البدن ولكنه يكون موت لا نهاية له . وعلى العكس تماما لما هو الحال في حالنا الحاضر فلا يكون الناس في حال قبل الموت أو بعد الموت بل يكونون دائما ميتين ، وهكذا إن يكونوا أبدا أحياء ولا أبدا أموات بل حال من الموت لا نهاية له . وإن يكون المرء أبدا في حال من الموت أكثر شؤما مما يكون عندما يصبح الموت نفسه بلا موت (٨) . وعندما نقول بخلود الروح فإن الموت لا يعد يصبح عقوبة بل بالأحرى فإن موت البدن يغير فقط من طبيعة العقوبة حتى لا يمكن إلا أن تعد ، حياة من العذاب ، حتى وإن كانت حياة بعد الموت . ولهذا نجد إن الإشارات تصبح كثيرة متشعبة إلى مناظر العقاب المستديم الخالد حيث يكون الموتى غير موتى حقا بل هم مجرد عاجزين عن الهرب والخلص من الشقاء الذي جلبوه على أنفسهم في حياتهم الأرضية .

ومن المخاطر الأخرى التي تعرض للفكر المسيحي بتقبله الخلود الروح في معتقده أن الروح تمثل حينذاك كيانا يصبح في جوهره مستقلا عن الرب . فإذا كان البشر خالدين فإنهم سيظلون موجودين بصرف النظر عما يريده الرب . ولهذا فإن بعض المفكرين ومنهم أوريجينوس* وهو معلم عميق الموهبة من القرن الثالث كان يعتقد مثل أفلاطون أن الروح إذا كانت تظل حية بعد موتها فلا بد أن تكون موجودة أيضا قبل ميلادها . وقد أعتبر هذا الرأي مع رأى آخر من آراء أوريجين بأن الأرواح لا بد أن يعيدها الرب إلى نقائنها وطهارتها الأولى ، بمثابة هرطقة أدانها مجمع

* عبارة بولس من رسائله إلى أهل رومية : ٢٣: ٦ ونصها بالكامل : لأن أجرة للخطيئة هي موت وأما هبة

الله فهي حياة أبدية .. (المترجم .)

* أوريجينوس إدمانتيريس (١٨٥م - ٢٥٤م) كاتب لاهوتي من الأسكندرية معلم . ويعتبر من اللاهوتيين المتطرفين حاول أن يوفق بين الفلسفة الأفلاطونية واللاهوت المسيحي في كتب مثل كتب CONTRA CELSUM و DE PRINCIPIS وكتابه

للمسيحية الكنتسي عام ٥٥٣م. وهكذا فالمسيحيون بشكل عام يريدون الخلود ولكن قدراً محدداً منه ، كما أنهم لا ينفون الموت ولكنهم يريدون أن ينكروا أنه أمر مطلق.

هذا وقد أدرك كذلك المحدثون من اللاهوتيين المسيحيين الطبيعة غير المسيحية لتأثير الأنطاطونية على فهم الموت . فليس لهذا الفهم في الأنجيل غير سند متين إن كان له سند على الإطلاق ، كما أنه يجعل للخط الفاصل بين الحياة والموت غامضاً . فالحياة لا تبلغ نهاية في الحقيقة بل تنتقل إلى إطار آخر . ولم يزد هذا فحسب إلى تشجيع انتهاء إلى التفكير الأخرى الذي كثيراً ما هوجمت المسيحية بسببه خلال القرون ، بل وفتح الطريق إلى القول بلا نهاية تفآكل معها الدعامات والتركيب الزماني للذات . وقد عبر عن هذا كارل بارت* بقوله إنه إذا كان لناحقاً أرواح فإنها غير منفصلة عن أبداننا . فالروح هي طريقة حياتنا مع أبداننا . وهذا يعني أن الأرواح زمانية مثل الأبدان تماماً . فالمرء ، إذا كان حياً ، فهو يعيش في زمانه وحياته هي سلسلة من الأعمال من حركته هو وجهه ونشاطه .. وإن لم يكن للمرء زمن و مكان وجوده لا زمن له وليس له أي حياة^(٩) .

وهناك لاهوتي آخر معاصر له هو بول تيلش** الذي حاول أن يخفف من التناقضات المسيحية التقليدية حول علاقة الموت بالخطيئة وذلك بأن أدخل في نقاشه التعرض للإفتراس الذي يرى أن الموت ليس ظاهرة طبيعية ، فهو يرى أن الرب هو الذي خلق الأشياء جميعاً بما في ذلك الأشخاص للبشر ولأن كل الأشياء المخلوقة هي أشياء عارضة طارئة ، فلا بد للمسيحية أن ترفض مذهب الخلود الطبيعي^(١٠) . فلا بد أن يفهم الموت على أنه ظاهرة طبيعية محتومة لا فرار منها : *

* Karl Barth (١٨٨٦ - ١٩٦٨) لاهوتي سويسري يعد أكثر اللاهوتيين البروتستانتين تأثيراً في القرن العشرين . وقد درس في ألمانيا فيما بين ١٩٢١ - ١٩٣٥ وطرده النازي واسمى بقية حياته في بازل . وفي دراسته عن لاموت الأزمة يؤكد بارت على مفاهيم الروح والنعمة والمبادئ الأساسية لمركبة الإصلاح اللذين يمتحنا حركته الفكرية عن التحررية اللاهوتية البروتستانتية (المترجم) .

** تيلش ، بول جوهانز Tillich, Paul Johannes (١٨٨٦ - ١٩٦٥) لاهوتي واستاذ ألماني حاول أن يجمع بين المسيحية والفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الوجودية الحديثة ومن أشهر كتبه كتابه المطول اللاهوت المنهجي (١٩٥١ - ١٩٦٣) ودرسته الأكثر إيجازاً وشعبية بطونان ، زعزعة الأسس The Courage to be (١٩٥٢) . وقد shaking of the Foundations (١٩٤٨) ، وشجاعة أن تكون ، The Courage to be (١٩٥٢) . وقد طرده النازي من جامعة فرانكفورت حيث كان يدرس فانتقل للتدريس في المعهد اللاهوتي للاتحاد رجامة مارفارد وشيكاغو بالولايات المتحدة .

وفكرة أن السقوط ، قد غير من التركيب الخلوي أو النفسي للإنسان (والطبيعة) هي فكرة عقيمة لا تتفق مع الاتجيز^(١١) . وعلى هذا فإن الخطيئة ليست - فيما يرى تيلتش - سببا للموت ولكنها ، وخزنته ، . فهي تحول هذا الوعي النقي للإنسان بأن عليه أن يموت إلى إدراك مؤلم بالخلود المفقود^(١٢) . وباتخاذ تيلتش لهذا الموقف فإنه يهدد من ناحية أخرى هذا الارتباط الحرج بين الموت والحرية . فإذا كان القتل بالخلود الطبيعي يؤدي إلى نوع من اللازمانية يصبح فيها التاريخ لا معنى له ، فإن القتل بالفناء الطبيعي يؤدي إلى نوع من ، التعلق بالزمن ، يصبح به التاريخ أمرا ميؤوسا منه . وقد حاول تيلتش أن يقيم دفاعا قويا في فكره عن تجربة «الحياة الخالدة» في التاريخ ولكنه لم يكن مقنعا أبدا في محاولاته أن يبين أن أحداث التاريخ لها أثر مميز في تجربة الحياة الخالدة أو أن مثل هذه للتجربة لها أثر على التاريخ - لأدى هو مثل كل الأشياء الأخرى لابد أن يصل إلى نهاية مطلقة .

وإذا كان تيلتش قد حاول أن يضع الربط المتناقض بين الخطيئة والموت في وضع أحسن بأن جعل الموت أمرا طبيعيا وفسر الخطيئة على أنها طريقة الاستجابة الحرة لضرورة الموت ، فإن كارل بارت قد حاول أن يخفف من التناقض على نحو أكثر لتفقا مع الإجماع المسيحي بشكل عام (فيما عدا تورط فكره في النظرية الأفلاطونية عن استمرار بقاء الروح) . فقد اعتبر بارت ميلاد وموت أشخاص البشر على أنها للبداية والنهاية المطلقة لوجودهم الطبيعي . وهما أيضا مجرد حدود طبيعية ولكنهما أيضا حدود قد وضعها الرب . وبهذا فهما يمثلان «الفعالان المتضمنان للرب في بداية ونهاية كل شيء أي الخلق والاكتمال» . فقد وضع الرب للحدود الخارجية لكل ما هو موجود وكل التاريخ البشري والتاريخ الطبيعي للكون في جملة .

ونحن لا نملك أية حرية أمام هذه الحدود ، فنحن لا نستطيع أن نخترار لا البداية ولا النهاية . فنحن ، بهاب بنا أولا إلى فضاء التلقائية ثم نستدعى بعيدا عنها ، ونضاه أولا كلور معنى بذاته ثم بعد ذلك نطفيءه . ولكن موضع التأكيد هنا هو على حقيقة أن للمرء قد خلق حرا ، فالحرية ليست مصدر نفسها ويعني هذا بالنسبة لبارت ، أنني هو الذي أحيأ ولكني بهذا لا أنتمي إلى نفسي ، فأنا مدِين للقوة التي قدرت أن علي أن أحيأ لدخل الحدود التي لم أصنعها أنا نفسي بل وضعتها هذه القوة^(١٤) . فالحياء تنص في كل موضع حقيقة أنها تمتد بين الحياة والموت ، ونحن في كل فعل إنساني نحرك مبتعدين من حد ماضين نحو الحد الآخر . وهكذا فإن حياتي تصبح تاريخي - بل قد نستطيع أن نقول مسرحيين أو فاجعتين - لا أكون فيهما لا المرفأ ولا المخرج بل الممثل الرئيسي^(١٥) .

ويمتنع بارت عن أن يقرر تقريراً مباشراً أن الموت هي نتيجة للخطيئة مما قد يعنى أننا إن لم تكن قد أخطأنا فإننا سنكون حينئذ خالدين. ولكنه يقطع دون لبس برأيه فيما يتعلق بالدعوى بأن الخطيئة هي الرغبة لأن يكون الإنسان كالأرب إذ أن هذه الرغبة هي خرق واضح للقانون الأعلى: « فالشر كل الشر هو في حقيقة أن نفعل ما نفعل بتأثير هذه الرغبة. فعندما يساه استخداماً على هذا النحو فلا بد للقانون (للناموس) أن يعد الموت لنا. والأمر الهام فيما يتعلق بالموت هنا ليس أنه يجلب الحياة لهاوتها، فليس هذا شر في ذاته. بل أننا عندئذ نستبعد بهذا من بيت الآب ونماتنه» (١٦).

فالموت في حد ذاته ليس عقاباً ولكنه الوسيلة التي يتم بها التعبير عن العقاب. ويتبع بارت القديس بول في إيمانه بأن يسوع قد احتمل هذا العقاب لنا وأن الرب لم يعد يمنع عنا خبراته الكثيرة. ولا يعنى هذا أننا لا نعود نموت بل يعنى أن الموت يكتسب دلالة جديدة. فالموت والولادة كلاهما يشيران الآن إلى خبرات الرب والسبب الأول لهذا أن يسوع قد شارك في موتنا: «فبحياتنا بين هذين الحدين نصبح شبيهين به. ولهذا فإن هذه الحدود تفصح لنا عن حرية عظمى» (١٧)، والذي تحررنا منه هو مافى الموت من فراغ وخواء. فنحن لم نعد بحاجة لأن نحيا وكأن كل ما هو خير في الحياة سيختفى في الفراغ الواسع للموت فالأرب هو سيد الموت كما أنه سيد الحياة. بل إن بارت قد أصبح يستطيع أن يقول أن الموت ليس فقط فعل من أفعال الرب بل أنه هبة من الله. وهو فعل حر من جانبه.

فالأرب ليس مرغماً على أن يفعل على هذا النحو. فهو هبته وهو نعمة يريها للإنسان ولكنه لا يدين بها الإنسان. فهو نعمة يلزمنا نحن بها وليس نفسه. وهو يكشف ويبدى في موت البشر. فهو ما يزال الرب الذي منه الإنسان حتى وإن ترك الإنسان يموت. وهكذا فهو في الموت يتوق الموت يظل هو أمل الإنسان» (١٨).

ويحدث بارت هنا باسم الاجماع المسيحي المتفق عليه، عندما يواصل الدفاع عن مطلق القدرة المطلقة للرب في مواجهة أى مساس بها حتى على حساب المسمولية أو الوضع. وحقاً أن البشر جميعاً قد يدورون على الرب الذي خلقهم ولكن قد صنعهم أيضاً أحراراً لأن يفعلوا ذلك. وحقاً أيضاً أنهم جميعاً سيموتون ولكن الرب قد صاغ موت أطفاله متمشية معه حريتهم. وقد أمسك بارت حقاً بجوهر نظرة الاجماع التقليدى المسيحى عندما وصف الحياة باستعارة المسرحية أو الدراما التي لا تكون فيها المؤلف ولا المخرج بل المؤدين. ومع هذا فإن هذه الاستعارة تثير التساؤل عن مدى قدرة المسجين على أن يأخذوا التاريخ مأخذ الجد. فالأرب لا يمكن أن يكون فقط مخرج الدراما فلا

بمستطیع أن یقیم مسرحاً وأن یدرکه للمؤمنین ولابد أنه یكتب النص أيضاً. ویكون السؤال إذن هو إلى حد تكون أحراراً إذا كنا فقط المؤمنین لنص ملتهی. فكأن للحرص على عدم التقلیل أو التماس بقدرة الرب المطلقة سیکون له أثر التقلیل من قدر التاريخ.

وهذاک خلافات كثيرة فی الرأى بین المفکرین المسیحیین حول إلى أى حد بالتحديد قد وضع الرب النص لحيواتنا، أى ما هو قدر ما نمتلك من حرية داخل حبكة المسرحية المقررة. فاری توماس الأکوینى یمضى فی هذا إلى حد القول : بأنه مما یلیق بمعانيه الالهية أن یمسح ببعض الميوب فی أشياء معينة حتى لا یفسد للخیر الکامل فی الکن، فقد يبدو مثلاً أن هناك عيوباً فی النص عندما یمسح بعض الأشخاص من الحرية ما یمسح لهم بأن یكونوا طغاة قساة ولكن بدونهم لا یكون هناك شهداء یظهرون مجد الرب^(١٩)، فمن الشروط المفروضة على کل معتقد مسیحی والى لا یمكن اخذراقها أن یقرر أن للمظنرالآخر فی المسرحية هو دلماً للرب. ومهما كنا قد نبعث الاضطراب فی الحبكة فإن الرب سوف یصحح کل الأوضاع قبل الستار الأخير. فأیاً كان الدور ومهما كانت اجادة لعبه فإن الحل المكتوب فی النص لا یمكن بأى حال التغییر فی أى جزء ولو صغیر منه. ویصرح بارت: «حتى أعداء الرب هم أيضاً خدامه وخدام نعمته^(٢٠)». وحول هذا المعنى نجد أن الأکوینى یقتبس مؤیداً عبارة من کتاب القديس اغسطين المسمى انتشوریديون* (الكتاب اللانى): «إن قدرة الله المطلقة لا تسمح لأى شر أن یوجد فی أعماله، أفلم یکن قادراً بقوته المطلقة وقضله أن یخرج الخیر من الشر^(٢١)». والمفکرین المسیحیین كانوا جميعاً واثقین حول حقيقة إن خلاصاً هو فی التاريخ كما قلنا سابقاً ولكنهم یصرون أيضاً على أنه مادامت الأشياء جميعها لله فإن خلاصاً فی التاريخ وليس له.

ولم یقبل الاجماع المسیحی التقليدى مطلقاً بالاتجاه إلى التراجع أو الخروج عن التاريخ إلى وحدة أولى مع الألوهية كذلك اللی یصفها الصوفية. كما أنهم لا یرون أى إمكانية لمعالجة الوجود التاريخی على أنه وهم لیبحثوا عن الوحدة فی الكل كما نجد عند الهندوكية. كما لانجد فی المسیحية شيئاً مشتركاً مع البوذية من حیث اعتبارها أن الموت والحياة هما كلاماً وهم. ولكن من ناحية أخرى فإن المسیحیین یؤمنون أن خلاصهم ليس فی مواصلة التاريخ كما كان اليهود یرون بل یرونه فی رد التاريخ إلى صانعه والرب من حیث هو فاعل أو عامل الموت فإنه من خلال هذا یتقوى کل الأشياء له.

* ENCHIRIDION: اغريقية بمعنى دليل أو مرجع وهو بعد اعترافات القیس اغسطين يعد من أبرز کتبه بعد کتابه عن «مدينة الله».

والمسيحيون يفهمون إذن عدم الاتصال في الموت على أنه تحول: «هكذا سر أقوله لكم، لانز قد كنا ولكننا كنا نتغير» (بولس: كورنثوس الأولى: ١٥: ٥١). والاتصال المقابل إذن ليس هو الخلود كما رأينا بل الإيمان: «وكل من كان حيا وآمن به فإن يموت إلى الأبد» (يوحنا ١١: ٢٦). وعلى هذا فدور الإيمان هو دور مركزي للاحاطة بالمفهوم المسيحي المتكامل للموت. ولكن الإيمان ليس أمر معرفه لأن القيامه ينظر إليها تلقيا على أنها سر مستغرق على للفهم الإنساني. ويقول كالفرن إن هذا الأمر مازال مغفوقاً بالغموض ولكن سيأتى اليوم حيث نراه وجهها لوجه (٢٢)، وحتى يجيء هذا اليوم فلا نملك إلا الإيمان بحقيقته. ولكن ماهو الإيمان. وكيف يكون هو الطريق الذى يمد فيه الرب الاتصال إلى حياتنا فى مواجهة الموت؟.

يبدو المذهب والمعتقد حول الإيمان أكثر مذهبها ومعتقداتها صعوبة وأكثرها إثارة للخلاف والجدل. ولكن نستطيع أن نلم إماما مناسباً بطبيعته فإن علينا أن ننظر بإيجاز إلى التعقيدات التى قامت بالضرورة كجزء منه فى سياق العرض اللاهوتى، لعلاقة الرب بالتاريخ.

فلقد ووجه المعتقد المسيحي بصعوبة ضرورة تبيان كيف عمل الرب فى التاريخ دون أن يكون فى ذلك ابتداع التاريخ عن دلالات التجربة الإنسانية. وبعبارة أخرى فإذا كنا بشرًا على قدر ما يكون لنا تاريخ أسيل (كما يقول بارت) فكيف للرب عندما يعمل فى التاريخ أن يعمل فيما هو من صدمه دون أن تصبح السيطرة الكاملة للرب. على المسرح تاركاً لنا أجزاء منفردة منه فقط؟

يجب أولاً أن يكون واضحاً أنه حيث أنه قد حكم علينا بأن نكون فى التاريخ نتيجة للخطية فالرب لن يتصل بنا إلا من خلال التاريخ. ومن هنا كان تجسد الرب فى يسوع. ولكن هذه النظرة التقليدية المجمع عليها قد وجهت بكثير من الاعتراضات من مفكرين رأوا أن من المعقول أن نحصل على معرفة بالرب من مصادر أخرى غير حدث التجسد التاريخي. ولكن هذه الاحتجاجات لم تقبل أو تعود على أية حال وكان ذلك عموماً لأن قبولها يتطلب منا أن نتعالى على حدودنا التاريخية ولو - على الأقل - عن طريق لجوئنا إلى ممارسة العقل الخالص المجرد. وقد ترتب على ذلك إنه كان على الاجماع التقليدى المسيحي أن يقرر أن يسوع كان بشراً بالمعنى الكامل دون أن يتدخل إنسانية أى عنصر إلهي.

وقد عبر القديس بولس عن ذلك فى رسالته إلى أهل فيلبى (٢: ٥ وما بعدها) على النحو التالي: «فليكن فيكم هذا الفكر الذى فى المسيح يسوع أيضاً» (٦) الذى إذا كان فى صورة الله لم

* أوردنا العبارات ١١٥ على نحو أكمل مما ورد فى النص، حتى يتضح بتمامها (المترجم).

بحسب خلسة أن يكون معادلا لله. (٧) لكنه أخلى نفسه آخذاً صورة عبد صالداً في شبه الناس. (٨) وإذا وجد في الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتى الموت موت الصليب ..

وكان على المسحيين إذن بعد أن قرروا إنسانية يسوع الكاملة أن يبذلوا كيف أصبحت أفعاله داخل هذه الحدود كافية لإعادة الاتصال للحياة. وأكثر التفسيرات اللاهوتية شيوعاً لحياة يسوع التاريخية - وهي مايشيرين إليه عادة على أنه « عمل للخلاص » هو أنه قد قدم نفسه قرباناً بلا ذنب لإرضاء العدالة الإلهية التي تطلبت ثمن جميع خطايا البشر في حق خالقهم.

وكثيراً ما يوصف « عمل للخلاص » هذا في حدود تطو على التاريخ. فيصور على أنها مقابل أفضال حصل عليها «الإبن» بطاعته المطلقة حتى الموت وكانت الطاعة بين «الإبن» و «الأب» لصالح الغطاة. وإما كان للإبن من الأفضال ما يكفيها جميعاً فقد تبررنا جميعاً في نظر الرب أى أن الرب قد رفع ادلته وأعلننا صالحين مطهرين. ولكن هذا كله قد حدث بمعنى ما من خلف ظهورنا فنحن لم نعلم به ودون أن يكون له أثر ملموس مميز في التاريخ. أى إنها كانت مقاصمة بين الرب وذاته لا تدخل فيها خلاصته. ولكن المذبح تقليدياً في الفكر المسيحي أن يقرب بين القول بالتبرير والقول بالتطهير من الخطيئة* فإذا كان التبرير هو فعل من أفعال الله وخصنا فإن استجابتنا لهذا الفعل تكون بتجديد حياتنا.

والعلاقة بين التبرير والتطهير من الخطيئة قد أدت إلى عديد من المجادلات الشهيرة في التاريخ المسيحي. فحيث أن المفكرين المسحيين يقررون أننا لا نستطيع أن نحقق اتصال للحياة بمفردنا وبدلالة تاريخنا أنفسنا فقد كان عليهم أيضاً أن يقولوا أننا لا نملك أن يكون لنا أى يد على الإطلاق في تبريرنا.

فخطيئة البشر المررونة تامة ومطلقة حتى أنهم لا يستطيعون أن يبرروا أنفسهم أمام الرب. ولكن هذا الموقف تبدى لكثير من المسحيين على أنه موقف بالغ التطرف والتجريد وأرادوا أن يقولوا لابد أن يوجد شيء ما يستطيع البشر قطه للحصول على الخلاص حتى ولو كان ذلك قليلاً ضئيلاً. وفي الأيام التي بلغ فيها الفكر المسيحي قمة ازدهاره في العصور الوسطى كان المعتد الذي برز حينذاك أنه لابد لكل واحد من البشر قبل تبريره أن يفعل قدر وسعه *Facere Quod in se est*

* التبرير والبر والبار كلمات اصطلاحية تتضمن لويئات عديدة من المعنى فهي تشير إلى رفع وصمة الخطيئة الأولى وتحويل المؤمنين إلى برارة أى صالحين مستقيمين في حياة جديدة عن طريق الإيمان ببسوع (المترجم).

ساعيا بعمله نحو التحرير. وإذا كان البشر لا يستطيعون إنجاز المهمة كاملة فإن نعمة الرب كفيّة أن تحمل اللائب الصادق إلى مرتبة الصالح المبرر. ولكن على الرغم مما يبدو في هذه النصيحة من معقولة فإن المصلحين البروتستانت قد وجدوا فيها إساءة في حق القدرة المطلقة للرب وإساءة في فهم ما للخطيئة وللموت من قوة. فهم يرون أن البشر لا يبررون فقط بما يعملون بل بالإيمان وحده. وكان هذا ما قاله لوتر في القرن السادس عشر وأعلنه فالتقسمت بعده المسيحية انقساماً يبدو أنه لم يكن قابلاً للمصالحة أو التوفيق.

وأقرب النّظن إن هذا الفهم للإيمان الذي رفضه لوتر قد لا يبدو الآن وبعد هذه المدة التاريخية مختلفاً جداً عما يقرره هو. فالإيمان، كما كان يعلم بذلك توماس الأكويني - هو التفكير بتصديق، أي حيث يعرف المرء إن ما يفكر فيه هو حق حقاً (٢٣). وكان من الضروري في رأي الأكويني أن يقتدر الإيمان بالفعل أي أن لا يكون مجرد تصديق فقط. وهو لذلك يفهم الإيمان على أنه عادة أو خلة مما يسمح له أن يربط بين العقل والارادة في فعل الإيمان. وهذا يعني أن تكون موضوعات الإيمان هي ما هو حق وما هو خير. وعلى الرغم من أن المرء يعرف الحق ويريد الخير إلا أن فعل الإيمان هو فعل واحد لأن الرب هو في الآن نفسه الحق والخير. ولا شك في أن توماس الأكويني لم يكن يعتقد أن المرء يستطيع أن يحقق خلاصه بإيمانه وحده لأن عون الرب أمر لا غناء عنه:

«فعدم تصديق المرء بموضوع إيمانه فإنه يرغب فوق طبيعته ولا يتحقق له ذلك إلا بفضل عامل أو مبدأ أعلى من الطبيعة يحركه من الداخل» (٢٤).

ولم يحاول لوتر أن يفصل بين الارادة والعقل في مسألة الإيمان. ولكن بدلاً من ذلك فإنه راح يؤكد على حقيقة أن البر أو الصلاح لا يمكن أن يكون في شيء نفعه - حتى مع معرفة الرب. ويقول لوتر حول نفس الموضوع في رسالة مناظرة شهيرة في هيدلبرج بعد انفصاله العلني عن المسيحية الرسمية: «ليس باراً من يفعل الكثير، بل البار هو من بلا عمل يؤمن عميقاً بالمسيح» (٢٥).

فالاعتقاد أو الإيمان بالنسبة للوتر ليس فعلاً بل ولا عادة أو خلة بالمعنى الذي عناه توماس الأكويني ولكنها مجرد التسليم بأن البر لا بد أن يرهب أو ينسب للمرء وعلى ذلك لا يمكن أن يكون لنا. ولوتر يشير إليه على أنه استقامة مغايرة (Alien) أي أنها استقامة آخر قد غرست من الخارج (٢٦). ولقد اتهم من اللاداعين عن المسيحية التقليدية في عصره أنه قد أخرج الأعمال تماماً من دائرة الإيمان ولكنه استفاض في أن هذا غير صحيح. ويقول محتجاً حول هذا في مناظرة

الفلسفة المدرسية (١٥١٧) أننا لا نصبح أبرارا بأن نفعل أعمالا باره ولكن عندما نجعل أبرارا فإننا نحقق أعمالا باره (٢٧) .

ولقد كان حرص لوثر الأساسي في مسألة الإيمان أن يدافع عن المماس بالقدرة المطلقة للرب وهو في هذا متفق بوضوح مع الآراء السائدة لدى كل المفكرين المسيحيين . ولكنه معنى بأفكاره بعيدا مما جعلها تبدو مثيرة لمضنيه للمناظرين لمسيحية العصور الوسطى وذلك على الرغم من أن نظريته هذا ليس إلا امتداد متسق لفكر القديس بولس فقد ألزم لوثر للالتزام دقيقا بنظره بولس التي ترى أنه مادام المسيح قد مات موتنا من أجلنا ، أخذنا على نفسه العقوبة التي نستحقها فإن الاستقامة التي يصفها علينا المسيح ليست تبريرا لنا في حياتنا الحاضرة ولكن إقامة لحياة جديدة هي حياة المسيح . ومن خلال الإيمان بالمسيح إذن يصبح صلاح للمسيح هو صلاحنا . بل أنه هو نفسه يصبح لنا... فمن يثق بالمسيح يوجد في المسيح ويصبح واحدا مع المسيح له نفس صلاحه واستقامته (٢٨) . وهذا التوحد مع المسيح يعنى إذن أننا نحيا حياة المسيح في العالم : « وكما أن كل ما كان يعمل كان لنا غير طالب فيه خير نفسه بل خيرا . وكان في ذلك في غاية الطاعة للأب . فإنه يريد كذلك منا أن نتبع نفس المتوال مع جيراننا . وهذا عكس جذرى لمثال حياتنا العادى . ويعلق لوثر على كلمات القديس بولس التي أوردنا سابقا والتي تشير إلى عمل المسيح والذي تخطى فيه عن الوهيته رغم أنه كان على صورة الرب فيقول : « كان للمعنى الذى يقصده بول إنه عندما ينسى كل شخص نفسه ويخطئ نفسه من نعم الله فإن عليه أن يملك وكأنما عجز جاره وخطيئته وحمافته هي جميعها عجزه هو نفسه وخطيئته وحمافته (٢٩) . »

وحقيقة إننا نحيا الآن حياة المسيح في العالم إنما تعنى إننا قد بدأنا نحيا تاريخا جديدا في سياق التاريخ القديم . فنحن بحكم القديم قد حكم علينا بالموت . وقد رددنا بحكم الجديد إلى الحياة وأن ظلت مع ذلك حياة خارج حياتنا A Vita Extranea . وطالما أن الرب لم يغير العالم القديم . ولم يجعل أبداننا الحاضرة خالدة أو حياتنا الحاضرة باره . فإن حياتنا للجديدة تظل خفية لمن مازالو يعيشون في الحياة القديمة .

وفي مناظرة هيدلبرج نجد لوثر يقرر رأيه بأن اللاهوتى المسيحى ، هو من يفهم أمور الرب المرتبة الجليلة من خلال الآلام والصليب (٣٠) . أما الآخرون فكل ما يحسبون أنهم يرون فيه الرب فليس بالرب . وقد اختلط عليهم الشر وللخير . فهم لا يفهمون أن الرب رب خفى Deus Absconditus لا تراه إلا أعين الإيمان النورية : والجلى إذن أن من لا يعرف المسيح لا يعرف أن

الرب مخفى فى الآلام. وعلى ذلك فهو يفصل الأعمال على الآلام والمجد على الصليب والقوة على الصنف والحكمة على حماقة وعلى الموم ماو خير على ماو شر (٢١).

ولكن لوثر مثل بولس لا يريد على أى نحو أن يذكر إطلاقاً الغذاء الطبيعى. فلاشك سلموت -إننا جميعا سنموتى. وسوف ينتهى تاريخنا الشخصى إلى نهاية أكيدة. ومع ذلك فعلى الرغم من أنها نهاية طبيعية إلا أنها أيضا نهاية انشأها الرب. وهى لذلك ليست شرا فى ذاتها. ويرى لوثر مثل بولس أيضا أن الآلام والصنف والموت جميعها عناصر فى الوجود الإنسانى لا تفصلنا عن الرب بل تضمننا فى حضننه نظرا لأن فضله البالغ الذى يجمله يشاركنا وضعنا. وبعبارة أخرى فإننا نحيا بالفعل فى نهاية التاريخ الحاضر. فلحن لا نلتظر المنظر الأخير بل أننا نحيا فيه الآن من خلال إيماننا. والتاريخ الحاضر لم يفقد قوته فحسب بل هو قد مر فى جوهرة.

وحيث أن الأبرار فقط بالإيمان هم الذى يمرقون أن التاريخ قد انتهى - فنحن جميعا موتى مهما كانت السطور الباقية والتى علينا أن نؤيدها فى مسرح العالم - فالؤمن يحيا تاريخا جديدا فى سياق هذا القديم. وليس التاريخ الجديد هربا من القديم، ولكنه وسيلة لأن تكشف للقديم أنه قد مات. «تاريخ المؤمن هو إذن تاريخ Antihistorical ضد التاريخ.

وبالنسبة للوثر ولبولس بل وللغالبية العظمى من المسيحيين فإن القيامة هى حدث وقع حقا فى الزمن ولكنه حدث تد غير طبيعية الزمن. وقد جعل زمان العالم كزمان المسرح - ليس متخيلا أو غير واقعى أو شرا بل أنه مجرد زمان مؤقت. فهو زمن سندهيه كما تنحى ملابس الممثلين ومناظر المسرحية. ويسمى المسيحيون الزمان الجديد باسم للحياة الأبدية أو حياة القيامة وهى حياة خارج المسرح نحياها حتى ونحن على المسرح رغم أنها غير مرئية من الممثلين الآخرين.

وليس عدد بول أو لوثر الكثير ليقولونه عن طبيعة حياة القيامة بعد أن يسدل الستار على كل زمان الدنيا. وهما فى ذلك كأنما يتبعان موقف المسيح فى ترك الموتى يدفنون موتاهم. ومع هذا فإن هذا الموقف لا يصدق على كل المفكرين المسيحيين. فإغاسطليون رغم أنه قبل النظرية الأفلاطونية فى الخلود دون أى تردد فإنه يفرغ مساحة كبيرة فى كتاباته للأملات عن طبيعة الأبدان التى نبعث بها - وهى موضوع لاشك أن أفلاطون كان سيعتبره غير ذى دلالة إن لم يطره سخيفا. أما بالنسبة لأرغسطين فقد كان من المهم بالنسبة له أن تكون حياة القيامة جسدية وكاملة. فالأبرار سيعبثون فى خير مظهر لهم فالميوب القبيحة وللشوهات سوف تصلح. والأجنة سوف تصنع والمسرور ترد إلى ماو طبيعى ويبقى لكل منها « شبه يمكن تبينه من شخصها السابق». ومع ذلك

فالحاليون لن يبعثوا كذلك ولا البديون في بدلتهم القديمة (٣٢)، ولن تكون هذه الأبدان ، في حاجة لا إلى فاكهة تحفظهم من الموت أو تحميهم من الموت أو من هزال وبلاء الشيخوخة كما لا يحتاجون إلى أى طعام آخر يسكن رغبات الجوع أو العطش الشديد (٣٣) .

وكان كلن مثا أوغسلين ومثا معظم المسيحيين التقليديين الآخرين يريد أن يجعلنا نفهم أن في حياة القيامة اتصال لما هو جوهري في الحياة . ويقول: « مادام الرب يملك جميع العناصر طوع أمره فليس هناك صعوبة تملحه أن يأمر الأرض والمياه والدار أن تعيد كل ما بيدوا أنها قد استنفذته واستهلكته (٣٤) » .

ولكن ليس في هذا محاولة لإحياء النظرية المصرية للقدمية في الاتصال الطبيعي البدني . فالمصريون القدامى لم يكرهوا يرون أن الموت حدثا بل كان المرء يواصل حياته فيه . أما المسيحيون فالموت واقعي ولكن الحياة تعاش في مكانين وعلى نحوين مختلفين في نفس الوقت . والبشر يطلون نفس الأشخاص في جواهرهم ما دلموا هم نفس الأشخاص بنفس هذا البدن وهذا التاريخ الجزئي فلا بد أن يكون هناك اتصال ودوام طبيعي فيزيقي . حتى وأن أعيد تشكيله - وأن يظل هناك نوع من الاتصال التاريخي - حتى ولو كان هذا يعني أن الأشخاص يعيشون تاريخين في نفس الوقت .

ولقد لاحظنا في الفصل السابق كيف أن الالتزام العميق في اليهودية نحو الاحتفاظ بالتاريخ مفتوحا قد بدأ يتآكل مع ظهور المسيانية مصاحبة بالاعتقاد في خلود الروح . وكان من أثر الحركات المتعاقبة وظهور شخصيات مسيانية أن قل الاهتمام فجأة بين اليهود بوقائع التاريخ الحاضر . ومن الواضح أن هذا قد حدث في المسيحية مع ملاحظة موقف المسيحية من التاريخ الذي اسميناه هنا موقفا مسرحيا . ولقد رأينا كذلك كيف أن المسيانية قد فشت في أيام الكوارث عندما كان اليهود تحت طائلة مظاهر قاسية من الاضطهاد . وقد ربط المسيحيون كذلك بين الدور المسياني ليسوع وبين الكوارث ولكنهم صاعدوا من دلالة الكارثة ووسعوا مجالها ولم يروا فيها مجرد مصائب تاريخية بل نظروا إليها على أنها نهاية للتاريخ نفسه . ولكن حيث أن النهاية كانت مكتوبة فعلا من المؤلف واضع كل شيء فإن أولئك الذي كانوا يعرفون الحكمة قد دفعوا بالكارثة إلى داخل أنفسهم . فهم لذلك يعيشون النهاية باستمرار . فالدنيا على واقعيتها هي دنيا موعة . وقد أعيدت الحياة ولكنها ما زالت خفية على عيون مشاهدي العرض الذنوبيين .

الموت إذن للمسيحيين هو موت تاريخي وطبيعي وليس في التاريخ ولا الطبيعة شيئا يمكن أن ينقذنا منه . والمؤلف وحده خالق الأتئين هو من يستطيع أن ينقذنا . وخلصنا هو خلاص في التاريخ ولكن حيث أن مؤلفنا يعطو عليه فإن خلاصنا ليس للتاريخ بل منه .

Notes

- 1- City of God, p. 424.
- 2- Institutes, I,xv, 8.
- 3- Ibid., II, i 8.
- 4- Summa Theologica, I, Q. 23, Art. 7.
- 5- Ibid., I, Q. 23, Art. 3.
- 6- Ibid., I, Q. 85, Art. 5.
- 7- Institutes, I xv, 4.
- 8- City of God, p. 421.
- 9- Church Dogmatics. III.2, p. 437.
- 10- Systematic Theology, I, p. 188.
- 11- Ibid., II, p. 67.
- 12- Ibid., II, 68.
- 13- Church Dogmatics, III.3, p. 230.
- 14- Ibid., p. 230.
- 15- Ibid., p. 232.
- 16- Ibid., II.2, p. 590.
- 17- Ibid., III.3, p. 236.
- 18- Ibid., III.2, p. 348.
- 19- Summa Theologica, I. Q. 2, Art. 22.
- 20- Church dogmatics, II. 2, p. 92.
- 21- Summa Theologica, I. Q. 2, Art. 22.
- 22- Institutes, III, xxv, 10.
- 23- Summa Theologica, 22ac, Q. 2, Art. 1.
- 24- Ibid., 22ac, Q. 6, Art.1.
- 25- "Heidelberg Disputation," #25, Luther's Works, Vol. 55.
- 26- "Two Kinds of Righteousness," Luther's works, Vol. 3 p. 297.

- 27- # 40, Library of Christian Classics, Vol. XVI, p. 269.
- 28- "Two Kinds of Righteousness", p. 298.
- 29- Ibid., p. 300.
- 30- # 20, Luther's Works, Vol. 31, p. 52.
- 31- # 21, Ibid., p. 53.
- 32- Enchiridion, xxiii, 89f. Library of Christian Classics, Vol. VII.
- 33- Ibid., xiii, 22.
- 34- Institutes, iii, xxv, 8.

Bibliography

Augustine, "Enchiridion", Augustine: Confessions and Enchiridion, tr. and ed., Albert C. Outler, Library of Christian Classics, vol. VII (Philadelphia: 1955).

Rudolf Bultmann, Theology of the New Testament (New York: 1951).

John Calvin, Institutes of the Christian Religion, Library of Christian Classics, Vols. XX, XXI, ed John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles (Philadelphia: 1960).

Hans Conzelmann, An Outline of the Theology of the New Testament (London: 1969).

----- Jesus (Philadelphia: 1973).

Reginald Fuller, The Foundation of New Testament Christology (New York: 1965).

----- Formation of the Resurrection Narratives (New York: 1971).

Friedrich Gogarten, Christ the Crisis (Richmond: 1970).

Justin, The Martyr, " The First Apology," Library of Christian Classics, tr. and ed., Cyril Richardson, Vol I (Philadelphia: 1953).

John Knox, The Death of Christ (Nashville: 1958).

----- Jesus: Lord and Christ (New York: 1958).

Martin Luther. " Disputation Against scholastic Theology," Library of Christian Classics, Vol. XVI, tr. and ed. James Atkinson (Philadelphia: 1962).

----- " Heidelberg Disputation, "Luther's Works, Vol. 31, tr. Harold J. Grimm (Philadelphia: 1957).

-----" Two Kinds of Righteousness, "Luther's Works, Vol. 31, tr. Lowell J. Satre (Philadelphia: 1957).

Willi Marxsen, *the Resurrection of Jesus of Nazareth* (Philadelphia: 1970).

Origen, "Exhortation to Martyrdom," *Library of Christian Classics*, Vol. II, tr. and ed., J. E.L. Oulton, Henry Chadwick (Philadelphia: 1954).

Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death* (Nashville: 1970)

Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction* (New York: 1974).

Paul Tillich, *systematic Theology* (chicago: 1967).

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, *Library of Christian Classics*, Vols. XX, XXI, ed. John T. McNeill, tr. Ford Lewis Battles (Philadelphia: 1960).

الفصل الثامن

الموت من حيث هو عتبه - الرؤية

٩ - يونج وعلم النفس التحليلي^(١)

فى تسجيل لتاريخ حياته أملاء على معارف له عندما كان فى الثمانينات من عمره
وضع يونج*

(تابع يونج*) الجملة التالية المثيرة للانتباه : « تدور كل أعمالى حول الانفعال ويتبادل التأثير
بينى ، الهذا ، و ، الآخرة ، . ولا بد أن هذا التقرير سيفاجأ كل من قرأ قدراً وافياً من أعمال يونج وذلك

* يونج . كارل جوستاف ١٨٧٥ - ١٩٦٦ .

يشتمل الفصل اشارات كثيرة ومعالجة للحد من آراء وخمائن فكر يونج ونقدم هنا عرض مبسط لتاريخ حياته
ويضم الحقائق الأساسية عن نشاطه العلمى وإنجازاته الفكرية .

ولد يونج عام ١٨٧٥ فى كيسويل بسويسرا وكان والده قسيساً من رجال الدين المسيحية وقد درس ببازل وزيورخ
عن نفسه أن رأى حلماً يحول إلى دراسة العلوم الطبيعية وأنهى به السلف إلى دراسة الطب حيث تخرج من
جامعة بازل عام ١٩٠٠ وحصل على الدكتوراه فى الطب من جامعة زيورخ ١٩٠٢ وبدأ بعد ذلك اعتماده بالطب
النفسى . وقد عين بمستشفى بروجيرلدى ولشغل بدراسة المرضى العقوليين وابتدع حينئذ طريقة تدعى الكلمات
كاختبار لكشف العقد الانفعالية لدى المرضى .

* (تابع ، ثم عين محاضراً للطب النفسى واتصل بلرول Bieuler مؤسس المستشفى ومع اتصال بلرول بفرويد زاره
فى ١٩٠٧ واعتبره أهم رجل قابل فى حياته وأصبح من أتباعه منذ هذا العام . وفى ١٩١٠ رشح فرويد كأول رئيس
للجمعية الدولية للتحليل النفسى . وكان المؤتمر الأول للتحليل النفسى قد عقد عام ١٩٠٨ واتفق فيه مجموعة العلماء
للجديد على تأسيس مجلة البحوث السيكوباتولوجية والتحليلية التى رأس تحريرها كارل يونج . وفى عام ١٩١٢ تم
اتفاق يونج عن فرويد وإنشأ مدرسة علم النفس التحليلية تميزها لها عن مدرسة فرويد فى التحليل النفسى وكان
الاختلاف متركزاً أساساً على رأى فرويد فى الطبيعة الجنسية للخالصة للبيدو ومعايشة المحارم . وقد شرح يونج
نظريته حول الأنطواء والانتماء (الاهتمام بما هو خارج الذات) وحدد نماذج لأنماط الشخصية على هذا الأساس .
يعتبر يونج مكتشف العقد النفسية ذات الطابع الانفعالى ، كما قدم نظرية حول للنشأة النفسية لمرضى
الفصام (١٩٠٧) . وهو يعرف النفس كنظام يحل ويصطب نفسه مستهدفاً للتفرد للفردي ويحبر النظام عن نفسه بالوظيفة
التعويضية للأحلام حيث يستخدم الرمز كمحول للطاقة الانفسية . ويميز يونج ثلاث طبقات فى النفس هى الوعى
واللاوعى الشخصى واللاوعى الجمعى الذى يحتوي على النماذج المايا الأرشية Archetypes . وقد بحث يونج
بأسفاضة فى الدلالة النفسية للأساطير والدين والكيمياء القديمة وأخذت عليه مدرسة فرويد تلك للنزعة نحو الفكر
الغيبى ومحاولة إعطاء للتحليل النفسى إنتاجاً أخلاقياً مع تقدير وإعبار الدين والقيم الخلقية . ويتزايد هذا الاتجاه
للخفى فى سنواته الأخيرة فيصاغ عام ١٩٥٥ مبدأ يقابل مبدأ للعلة (السببية) يسميه مبدأ التزامن Synchronism
ويعبر به اتفاق حدوث أشياء مترابطة فى نفس الوقت لأفراد مختلفين ومتباعدين . وأهم كتبه : إسهامات فى علم
النفس التحليلي ١٩٢٨ والأنماط النفسية ١٩٣٣ - تكامل للشخصية ١٩٣٩ ، والنفس غير المكتشفة ١٩٥١ .
ترفى يونج عام ١٩٦١ وكان يضع على باب مسكنه عبارة : الله موجوده .

على الأقل، لأن موضوع الموت وعلى الخصوص موضوع الحياة بعد الموت أو الآخرة يندر تماما أن يتناولها يونج في مجموع أعماله ذات الموضوعات البالغة الإتساع. بل لقد يلاحظ القارئ لأعماله غياب أى تأملات عن الموت والغناء الإنساني.

ولقد يتبادر للذهن من ناحية أن يونج كان مملولا من الموضوع أو أنه من ناحية أخرى قد يستطيع القارئ أن يفترض أن هذا المحلل النفسي السويسري الكبير قد أستطاع على خلاف حاد مع فرويد أن يتقبل وأن يتصالح نفسيا مع موته للشخصي. وسوف نرى فيما بعد أن ظاهرة الموت كانت ظاهرة مركزية في كل ما كتبه يونج مما يجعلنا نتقبل بتصديق أنه قد توصل إلى حل يجعل حقيقة الموت أمرا متكاملا مع فهمه لنفسه. ونقصد بذلك أنه حل متكامل متضمن في كتاباته بحيث لا يكون هناك ما يدعو لظهوره متكررا في هذه الكتابات مصحوبا بأى اضطراب عقلي أو أى فزع أو قلق شخصي.

هناك مع ذلك شيء أكثر لثارة والغازا في هذه الجملة التي وردت في تاريخ الحياة. فاستخدام مصطلح، الهناء، والآخرة، يوحي بأنه يحيل إلى المعتقد المعادي للمالوف في خلود الروح أو مواصلة الفرد لحياة أو وجود يعقب حياته ووجوده الحاضر. ومع ذلك فإننا نجد يونج لا يتريد في أن يجيب سائليه قائلا: «لا أستطيع أن أقول أنني أؤمن (في بقاء شخصي بعد الموت) إذ ليس لي موهبة الإيمان. فكل ما أستطيع أن أقوله إذا كنت أعرف شيئا ما أم لا (٢)». فقد كان يفخر بأنه «تجريبي، EMPIRICIST» ويكر بشكل مستمر أنه فيلسوف بل وحتى أنه مؤمن. فمسألة البقاء بعد الموت لا يمكن أن تحل إلا بالرجوع للتجربة كما يتطلب ذلك المنهج التجريبي وعلى هذا فهي لا يمكن أن تحل على الإطلاق إلا بممارسة ما أسماه هذه القصيدة الفريدة «هبة الإيمان».

ويزداد الأمر اختلاطا وتعقيدا إذا لاحظنا أن هناك عددا من الحالات لظواهر تشير إلى وجود شخصي بعد الموت أو على الأقل لوجود متجرد من البدن وتزد هذه الحالات في كتاباته على أنها حقائق صحيحة مقبولة. فهو يقرر في تاريخ حياته: «عندما بدأت أعمل في موضوع اللاوعي وجدت نفسي متشغلا تماما بشخصيات سالومي وإيليا*» ثم اختفيا وابتعدا ولكن بعد سنتين

* سالومي - وإيليا. سالومي هي أبنة الملكة هور وديا التي كانت امرأة فيلبس أخو الصالح هيرودس. وبناء على تلقين أمها رقصت سالومي للعرسى هيرودس على أن يحقق لها ما تريد. وكان ذلك هو رأس يوحنا المعمدان على طبق. وقد تم لها ذلك. (راجع لتفصيل متى أصحاح ١٤: ٦-١٥).

أما إيليا فهذا اسم عبري معناه، إلهي وبهره، والصفحة اليونانية لهذا الاسم هي إلياس ويستعمل في العربية. وهو نبى عاش في المملكة الشمالية اليهودية في القرن التاسع ق م وله معجزات كثيرة. وانتظر لتاريخه سفر الملوك الأول: ١١ وما بعده والملوك الثاني: أصحاح ٢ وما بعده. وفي نهاية أيامه كما تقص التوراة ذهب إيليا إلى الأردن مع اليسع وضرب إيليا الأردن برجله فانشق الماء وسار القديان علي اليابسة ثم جاءت مركبة وقرسان نارية حملت إيليا إلى السماء وترك وراءه لليسع: انتظر الملوك الثاني ١: ٢ - ١٨. وتوقف يونج عند الشخصيتين سالومي وإيليا وارد في مذكراته عن أحلامه أنظر مراجع الكتب (المترجم).

عانا مرة أخرى للظهور. وكانت دهشتي بالغة أنني وجدتهما لم يتغيرا فقد تحدثا وعملا وكأن شيئا لم يحدث في هذه الأثناء .

ويستمر يونج في تفسيره لإنشغاله بهما قائلا أن أمورا هامة قد حدثت في حياته في ذلك الوقت. ولما كانا قد انقطعنا عن وجوده الراعى خلال عامين من غيابهما عنه فقد كان من الضروري أن يخبرهما . كما يقول يونج : « بأخر ما حدث^(٣) . » . فهل نجد في مثل هذا الكلام حديث رجل تجريبي غير مؤمن أو حديث عالم دقيق يقص مجرد وقائع بسيطة ؟ أم أن يونج كان يستخدم في حديثه عن تجربتيه معنى أوسع للتجريبية غير ما يعرفه العلم التقليدي الذي لا يقبل كمعطيات ذات دلالة إلا تلك للظواهر التي تدخل تحت الملاحظة والتي يمكن قياسها بدقة وبشكل علمي ؟

وقد حدث كذلك أن تلقى يونج خطابا مطولا من قس ألماني يحكي له فيه عن محادثة طويلة مع أخيه في نفس الوقت الذي كان فيه هذا الأخ يموت في أفريقيا على بعد مئات الأميال. وقد أجابه يونج على خطابه مشجعا القس على أن يصدق أن المحادثة قد حدثت فعلا وأن مثل هذه الظواهر ليست غير عادية. ويبرر يونج نظريته هذه بملاحظة يقول فيها أن « النفس » غير محصورة في المكان أو الزمان، بل لقد نستطيع أن نقول أن المسافة المكانية : يمكن أن تتقلص وتتكمش ماديا. ويضيف يونج قائلا : « من المحتمل أن ما نسميه ربعا قد يحتويه المكان والزمان أما بقية النفس بما في ذلك اللاوعي فيوجد في حالة من اللامكانية واللازمانيّة للنسبية^(٤) . » .

ونجد نماذج أخرى من تناقض يونج للظواهر حول مسألة الموت وخاصة فيما يتعلق بالحياة بعد الموت وذلك في خطابات العزاء التي كتبها في وقت متأخر من حياته. فهو يكتب لأرملة صديق حميم له : « ليس الموتي هم الذي يستحقون الأسف فقد يكن ما يستقبلون أمامهم هو أثرى بما لا حد له مما لدينا نحن - فالأولى بالأسفاق هم الذين خلفوا ورثتهم والذين لابد لهم أن يتأملوا في سرعة زوال الوجود وانقضاءه وأن يعانون من الفراق والحزن والوحدة في الزمن » . وهو بذلك يفضل أن يقدم عزاءه للأحياء :

« الذين في ظلمة الدنيا قد طوقهم أفق ضيق وعماء للجهل وكان عليهم أن يتابعوا نهر أيامهم ليحققوا مهام حياتهم وذلك ليدرخوا في آخر الأمر أن وجوبهم كله الذي كان يوما ما حاضرا يتدفق وينبض قوة وجويوه قد تهاوى قطعة وراء قطعة ليقع محطما في الهاوية^(٥) . » .

ولنا أن نتساءل عن صوت من هذا الذي يستخدمه يونج وهو يدخل بهذه الملاحظات ؟ أما زال هذا هو صوت التجريبي للنقد أم هو صوت شيخ قد نحى مؤقنا موضوعه جانبا ليؤاسي

صديقاً أو ليستغرق في خيالات وأحلام ؟ لاشك أن يونج كان سيعدّها إهانة لو لمع أحد إلى أنه قد عطل مزاجه أو ملعبه العلمى فى مثل هذه الأحوال. فكيف له إذن أن يمان للمسك بتجربتيه وأن يقرر فى نفس الوقت أن كل أعماله تدور حول العلاقة بين : الهنا ، و : الآخرة .

ولقد عالج يونج ذات مرة مسألة الموت وذلك فى محاضرة رسمية ألقاها بناء على دعوة وجهت إليه للحديث حول هذا الموضوع. وفى هذه المحاضرة نجد مفتاحاً لفكره عن الموت ونستطيع أن نلمح فيها التماسك والرافق العميق القائم وراء الملاحظات السابق اقتباسها . وفيها يشبه مسار الحياة بمنحنى القطع المكافئ* كمنحنى له ١٨٠ درجة ومقسم إلى أربعة أقسام متميزة . ويبدأ المنحنى بالميلاد والطفولة أى فى الربع الأول. ويحمل للطفل صاعداً نحو للصبح وقمة المنحنى بأثر التدفق الطبيعى للطاقة والتي يسميها يونج : الفريزة، ولكن الحركة الديناميكية لتقدم الحياة ليست مطابقة أو متزامنة تماماً مع تصاعد الرعى لأن الرعى فى مرحلة الطفولة يتأخر عن النمو البدنى ولا يلحق به حتى أوائل الصبح. ثم مع بداية الربع الثانى يبدأ الشخص التركيز على القمة ويجهد صاعداً لا تدفعه حينئذ الطاقة الفيزيائية للفريزة بل : بالطاقة للنفسيه، PSYCHIC ENERGY وعند منتصف الحياة يبلغ المرء القمة ويعبرها . وبعد ذلك يتجه المنحنى للهبوط . وفى ساعة سرية من منتصف ظهيرة الحياة يعكس منحنى القطع المكافئ ويولد الموت. وهكذا لا يدل النصف الثانى من الحياة على الصعود والكشف وزيادة الحيوية بل يعنى الموت لأن النهاية تكون حينئذ هدفه(٦)، .

وعندما يبدأ الهبوط ، ويولد الموت، فكثيراً ما تحدث أزمة فى حياة المرء تنشأ عن عدم رضاه بقبول الخاصية الهندسية للمنحنى . ومن الشائع أن يقاوم المرء الشيفوخة بالرغبة فى مواصلة الطريق إلى أعلى نحو قمة أكبر أو أعلى. ولكن مسار الطاقة الفيزيائية واضح حيث لها منذ البداية غائية. فما يبدأ بالميلاد لابد أن ينتهى بالموت. ، فازدياد للنمو والنزول يكوناً منحنى واحد(٧)، ومهما جاهد المرء ضد الهبوط فإنه لا يمكن أبقائه. ويبلغ المرء أخيراً المرحلة الرابعة وهى مرحلة تشبه المرحلة الأولى: فالشخص يصبح مثل الطفل ولا يعود يصطارع مع الفريزة : «وسواء شاء أم أبى فإن المجوز سيد نفسه للموت(٨)، .

* PARABOLA ومعادلاته الهندسية هى $Y^2=PX$ or $X^2=2PY$ والبارابولا منحنى هندسى يشبه فى شكله مسار قذيفة عندما تطلق فى الهواء. وهو قطاع مخروطى نتيجة تقاطع مخروط دائرى عمودى على سطح. والمعادلة الهندسية الرسمية موضحة أعلاه. (المترجم).

وبلاحظ يونج أننا عادة نشجع الصغير على أن يمد نفسه للقمّة ، كما أن للمرء بالطبع يكون قد حقق شيئا مع بلوغ القمّة ، فأهداف النضج يمكن بشكل عام تحقيقها فالمرء يعرف أين القمّة ومتى يكون قد بلغها. ولكن هل نستطيع أن نعد أنفسنا للموت؟ ومع هذا السؤال يتقدم العالم التجريبي ليظهر أمامنا وليؤكد لنا أننا سنكون مضطرين لو أننا نتوقع منه:

« إن يخرج من جيبه إيمانا، وأن يدعو قارئه لأن يفعل ما لم يستطع أحدا أن يفعله، أى أن يؤمن بشئ ما. فلا بد لى أن اعترف أنني لا أستطيع أن أفعل ذلك أنا نفسى، ولهذا فلنا بالتأكيد لا أستطيع أن أؤكد أن على المرء أن يؤمن بأن الموت هو ميلاد ثانى يقود إلى بقاء فيما وراء القبر» (٩).

وهنا يحدث انتقال غريب فى مسار العرض والحجة التى يقدمها يونج. فهو لا يذكر شيئا عن نظريته للموت من حيث هو الهدف الفيزيقي للحياة ولكنه يلفت إلى ما يسميه « إجماع عامة الناس »، Consensus Gentium ويقصد الاتفاق العام بين الحضارات والأديان حول موضوع الموت فهناك اتفاق شامل بينهم جميعا على اختلاف تراث كل منهم أن للحياة : لا معنى لها إلا كإعداد للغاية المطلقة التى هى الموت. ففى كل الأديان الحية الكبيرة، أى المسيحية والبوذية نجد أن معنى الوجود لا يكتمل إلا فى نهايته (١٠). ولا يبنل يونج أى جهد للدفاع عن مصداقية هذا الإجماع ولكنه يشيد بكل قوة بدلالته « النفسية ». وبعبارة أخرى فإن يونج لا ينظر إلى الديانات الكبرى على أنها مستودع لحقائق صادقة تم تحصيلها بصعوبة وجهد ولكنه ينظر إليها على أنها اقاصيص وتجليات للنفس.

وهكذا نجد فجأة أن يونج لا يتحدث عن الموت ولكن عن النفس. فعندما يقول أن الأديان ترى التحقق والاكتمال فى الموت فإن هذا يعادل تماما قوله أن النفس ترى فى تجربة الموت اكتمالها وهدف رحلتها. والموت هنا ليس هو الموت المصاحب لموت البدن. ولكنه فى نفس الوقت لا يسقط موت البدن، فالنفس هى التى تكبىن : أن الموت يولده مع الهبوط من قمّة منحلى الحياة. فالمرء إذن تسهل بداياته قبل الموت الواقى يكثير (١١).

فهل علينا أن نفترض بناء على ذلك أن النفس تموت فى وقت وعلى نحو مختلف من موت البدن. وفى نفس هذا المقال يعاود يونج الإشارة للخاصة بلازمانية ولا مكانية النفس السابق الإشارة إليها. ومن الواضح مادامات لا زمانية فإنها لا تبلغ النهاية فى الزمن كما لابد أن يحدث للبدن. ومع ذلك فمليتنا أن نفترض اعتمادا على نفس المقال أن موت النفس أمر غاية فى الأهمية لمعنى الحياة. فيكتب يونج ما نصه : « منذ منتصف الحياة إلى ما بعدها لا يبقى حيا بحيوية إلا من يستعد لأن يموت مع الحياة (١٢) ».

وهذه ملاحظة محيرة فكيف نتكلم عن موت ما هو غير زمانى. بل وعلاوة على ذلك فإن ما هو غير زمانى حقاً والمعنى الذى يقصد يونج فإن ذلك لا يعنى أنه موجود فى تاريخ خطى لا ينتهى بل أن ذلك يعنى أنه يوجد فى حال خارج الزمن تماماً. وعلى ذلك فلا معنى للحديث عن الحياة الآخرة وكأنها مكان يستمر فيه تاريخنا للشخصى، فمعاً الذى يعطيه يونج إذن بالموت فى هذه الحالة ؟.

وقد قلنا فيما سبق أن يونج فى الحقيقة لا يشير إلا فى مرات قليلة إلى الموت من خلال كل المسار الطويل لكتاباتهِ ولكن هذه الاحالات، كما رأينا، وإن ظلت غامضة فإنها توحى بالكثير. وكان على خيرة تلاميذه* من بعده وخاصه إريك نيو مان Erich Neumann وجوزيف كامبل Joseph Campbell وادجار هرزوج Edgar Herzog وجميس هيلمان James Hillman أن يستخلصوا الدلالة الكاملة لتجربة الموت المتضمنة فى فكر يونج.

ويجب أن نؤكد فى هذا السياق إن ما كان يونج يهتم به هو وتلاميذه البارزون ليس هو النظرية عن الموت بل هو تجربة الموت. فيكتب مثلاً جميس هيلمان الذى كان مديراً لمعهد يونج فى زيوريخ ما يلى : « إن الموت والوجود قد يستبعد للواحد منهما الآخر فى الفلسفة العقلية ولكنهما أيما متعارضين تقسماً. فمن الممكن أن يمارس الموت كحال من حالات الوجود أى كشرط أو ظرف وجودى (١٣) ». وفى كتابه عن الانتحار يعبر هيلمان عن موقف جريء بقوله إن الانتحار يجب أن يفهم على أنه محاربة من النفس للحصول على التحقق والإكمال. « فالعافز أو الدافع إلى الموت لا يجب أن يفهم على أنه حركة مضادة للحياة. فهو قد يكون تطلباً للقاء مع الواقع المطلق أى تطلب لحياة أكثر امتلاءً من خلال تجربة الموت (١٤) ».

أما إذا إذن فيما سبق من إيضاح وصف للجسد الإنسانى وهو يتيح مساره المرسوم المتوقع من الميلاد حتى الموت. ولكن هناك على نحو ما نجد أنه يرتبط بهذا البدن أو توجد متضمنة فيه نفس هى لا زمانية ولا مكانية.

وعرفنا أيضاً أن موت الجسد أمر هام بالنسبة للنفس وأن النفس تستطيع أن تحقق حياة أكثر امتلاءً عن طريق تجريبها الخاصة للموت أو بعبارة يونج « أن تموت مع الحياة ».

* يتناول الفصل بعضاً من أفكارهم وأعمالهم ويشير قائمة المراجع إلى بعض كتبهم ولهم جميعاً مكانة بارزة فى مدرسة علم النفس التحليلى (المترجم).

ولكن كيف تصل النفس بداية إلى موضعها هذا ؟ ولا يجب يونج حقا على الاطلاق عن هذا السؤال فهو سؤال تأملى لا يتفق مع اتجاهه التجريبي . ولكنه مع ذلك يفيض فى الحديث عن طريقة ارتباط النفس بالبدن وعن كيفية تجريدها للموت وذلك كما سدرى إذا نظرنا بعق أكثر فى تحليله للنفس من حيث هى .

ومن المؤكد أن أى قارئ لم يألف التركيب الأساسى والمصطلح المستخدم فى أفكار يونج ، سوف يضيّق ويفزع من العدد الكبير من الكلمات والمفاهيم التى يستخدمها لمناقشة الوجود الشخصى للإنسان . فبالإضافة إلى كلمة النفس psyche التى تعد أكثر الاصطلاحات شيوعا فإننا قد نجد فى أى كتاب من كتب يونج أو أحد أتباعه مصطلحات أخرى (دون تعريف لها عادة) مثل الانىما Animus والأنيموس Animus والنفس Soul واللاوعى Unconscious والإجو Ego (الأنا) والوعى Consciousness والبريسونا (القناع) Persona والسذات Self والروح Spirit واللاوعى الجمعى Collective unconscious * . وعلى الرغم مما يبدو من اضطراب أو اختلاط فى استخدام الكلمات

* ترد هذه الكلمات أو المصطلحات فى معظم كتب يونج ويكرر ويرددا دون تحديد قاطع أو تمييز كافى ولهذا فقد حرصنا على إيرادها بصيغتها الأجنبية مع الترجمة التقريبية أو الشائعة لها . وفيما يلى بعض الملاحظات عن بعض هذه الألفاظ مستقاء من شروح يونج أو تلاميذه .

Anima تعتبر الشخصية الداخلية للمرأة التى تتجه نحو اللاوعى وهى : بذلك تقابل البريسونا أو القناع . كما يلاحظ أنها مصطلح مؤنث خاصه عندما يشار إلى وجودها فى الرجال فى مقابل مصطلح Animus المذكور . وهى بالطبع مستمد من الأصل اللاتينى بمعنى ما يهب كالريح أو يتفلس كالهواء .

Persona البريسونا وهى تشير إلى الشخصية العامة أو القناع والواجهة التى يتفلسها الشخص استجابة لمطالبات المواقف أو البيئة وهى بذلك لا تمثل الشخصية الداخلية وتعتبر مقابلة لـ self Anima : وهو مصطلح له دلالة فى المعالجة النفسية يشير إلى الأنا التى تعرف وتتذكر وتمانى كمتقابل لما يعرف أو يتذكر . كما أنها تعبر المبدأ الوحيد للروح الذى يكون خلف كل التجارب الذاتية والمصطلح متعدد المعانى والاستخدامات وأقربها إلى هذا السياق Spirit : أنها مبدأ للوعى والمبدأ الحيوى الذى يحرك الجسم ويتوسط بين البدن والروح . ويعنى عام هو الجزء غير البدنى من الإنسان والروح التى تتصلل عدد الموت . والكلمة فى استخداماتها العامة تعنى أيضا الرب والروح القدس . وهى أومنا من اللاتينية وترتبط بمعنى النفس والنفوس . وأخيرا كلمة Psych التى هى المصطلح الرئيس فى كلمة سيكولوجى وهى تشير عادة إلى البناء النفسى أو العقل للشخص كقوة محركة وهى فى اللبائية تشخيص أسطورى للروح فى شكل فناء جميله عشقا لبروس Eros إله الحب . (المترجم)

فإن يونج نفسه كان إلى حد مقبول واضحاً فيما يعنى بهذه المصطلحات وكان يحرس إلا في مواضع قليلة من الإهمال على أن يميز بينها ولا شك أننا لا نحتاج هنا لأن نناقش كل هذه المصطلحات^(١٥) . ولكن من الضروري لنا أن نوضح مفهوم يونج (النفس والذات) والآن Ego والعلاقة بين الوعي Consciousness واللاوعي Unconsciousness .

وفي موضع متأخر في هذا الفصل سنتطرق في مفهومه للذات Self وإحالاته الغامضة الأخرى للنفس أو الروح Spirit حيث أن مفاهيم هذه المصطلحات عند يونج ستفيد في التمييز بينه وبين غيره من المفكرين الذين نظروا أيضاً إلى الموت على أنه يمثل إنفصالاً في صورته ، عتبة ، Threshold .

فالمصطلح Psyche (النفس ، الروح ، النفس) يشير إلى كل عناصر الوجود الإنساني التي يمكن أن تصبح موعية بها . وعلى هذا فالنفسكي Psyche تتضمن بوضوح كلا من الوعي واللاوعي . وسوف ننظر أولاً في مجال الوعي حيث أن هذا هو حيث تكون . ولكن مم يتكون الوعي ؟ حول ذلك نرى يونج مستعداً بوضوح أن يعترف بأنه متحير أمام هذه الظاهرة الملفة . فهو يقول : « إن طبيعة الوعي لغز لا أصرف حلاً له . ولكن إذا كان من للسيرة تفسيره فلا شك أنه من الممكن وصفه . فمن الواضح : إن كل ما هو نفسي Psychic سيخضع لصفة الوعي إذا ما ارتبط بالآنا Ego . فإن لم يحدث مثل هذا الارتباط فإنه يظل غير موعى به . وهذه ملاحظة يمكن تبينها على أساس من التجربة العامة : « فالإنسان ، يكشف لنا كيف أن مضامين وعينا كثيراً ما تفقد بسهولة ارتباطها بالآنا . وهنا يستخدم يونج قاصداً أسلوب الاستعارة ويناقش الظاهرة العقلية وكأنها لا تنفرد عن الظاهرة الفسيولوجية للإبصار . فنحن نستطيع لذلك أن نقارن الوعي بالشعاع الصادر من الكشاف الذي يسقط الخور . فالأشياء التي يقع عليها مخروط الضوء هي التي تدخل فقط في مجال إدراكنا الحسي . والموضوع الذي قد يقع في الظلام لا يمكن أن يعد غير موجود بل أنه فقط غير مرئي^(١٦) . »

ولو أننا تتبعنا هذه الاستعارة فسنلاحظ أن إلى جانب شعاع الكشاف فهناك أيضاً ما يبرره الضوء ومن يستخدم هذا الضوء أو يوجه الكشاف . فما هو هذا الذي يمسك بالكشاف ؟ أنه الآنا . وماذا نرى الآنا عن طريق الضوء ؟ نرى صوراً . ولكن فلننظر أولاً إلى طبيعة الآنا .

ويستخدم يونج هنا ثلاثة طرق لتصوير الآنا من حيث علاقتها بالصبر التي يقع عليها الضوء ! فهي أولاً للمركز Centrum في مجال وعي^(١٧) ، أو هي الذات التي تكون الصور موضوعات لها أو أنها هي نفسها مركب من صور . ويستخدم يونج في بعض المواضع الطرق

الثلاثة معا مفترضا كما يبدو أن ليس هناك فوارق بينها. فهل نستطيع أن نقيم تصورا متسقا للأنا من هذه الطرق الثلاثة؟ نعم، قد نستطيع إذا تذكرنا استمارة الكشف الضوئي.

فالكشف له شعاع ضوئي موجه يمتد خارجا من نقطة واحدة. وهذه النقطة المفردة تكون مركز مجال الموضوعات المصورة. وأن يكون هناك مركز يعنى أن هناك منظور واحد أى أن هناك نقطة مفردة للنظر أو وجهة نظر لا تشارك في أى مركز آخر. وهذا يعنى أيضا أن كل أمر له وعيه الخاص أو نظارته للموضوعات المتميزة عما لأى شخص آخر. فانا لا أنكر أن للآخر مركزا لوعيه ولكن من المؤكد أن هذا المركز هو فى موضع آخر غير الذى فيه مركز وعى أنا. وقد تكون واعيا بنفس الموضوعات التى أعى بها ولكن وعيك بها مختلف تماما عن وعيى أنا. فالذى تستطيع أن تراه بكشافك قد استطيع أنا أيضا أن أراه بكشافى ولكن الأشياء جميعا حيث أقف أنا تقدر مختلفة لى. وصلوة على ذلك فكون أن هناك مركز للرؤية يعنى أن هناك تركيب للمنظور. قلوا أننى أستطيع أن أرى من كل منظور فى نفس الوقت فقد أستطيع أن أرى كيف وضع الكرسي بالنسبة للمائدة والباب ولكنى لا أستطيع أن أعرف أين أنا بالنسبة لهم. أما إذا كنت فى وضع المركز أى إذا كان لى أنا، فإن هذا يعنى بالنسبة ليونج أننى قادر على أن أرى تركيب المنظور وأن أرى فى نفس الوقت أين أنا من هذا المركب.

ولكن الإشارة إلى الأنا على أنها ذات تصنيف بها مختلفا قليلا. فهى تعنى الإقرار بفواصل أو فارق جوهري بين هذا الذى يرى وبين ما هو مرئى. فالذى تراه الأنا ليس مجرد منظور مركب لأشياء توجد على نحو ما مستقلة فى ذاتها. فالأنا لا ترى من الأشياء إلا هذا الجانب الذى يربط بعلاقة مع الذات الناظرة. ويبدو يونج هنا مستعدا تماما لتقبل نتائج هذا العرض للتصنيف أى أن يقبل أن ليس هناك طريق للأنا للمضى إلى ما هو أبعد من حدود الوعي لئلا ما يقوم عيه الوعي أو هذا الذى نشأ منه. ففيما يتعلق بالسيكى (PSYCHIC) (ونحن نتحدث هنا عن النفس الراضية وإن كان الأمر يمكن أن يطبق أيضا على اللاوعى) فليس هناك ما هو خارج، عندها أى ليس هناك نقطة أرشميدية*. ويقول يونج، النفس وحدها يمكن لها أن تراقب النفس (١٨)، ولكن من الصحيح أيضا أن النفس لا ترى فقط إلا النفس وحدها.

* أرشميدس: رياضى وطبيبى ومخترع يونانى (٢٨٧ ق.م) ولد فى سرقوسة بصقلية. من اكتشافاته: نسبة قطر الكرة إلى محيطها، مبدأ الأجسام المغمورة وعلم الهيدروستاتيكا والإشارة هندسي نظرياته الرياضية حول المسطح والمخروط وقطاعاته. ويعتبر أيضا مكتشف للتلويح المستخدم إلى الآن فى الرى بحقول مصر. (المترجم).

ولما أن تمامه إذن كيف يمكن ليونج أن ينظر إلى الذات على أنها مركب وعلى أنها مركز وعلى أنها ذات في مقابل الموضوع. فهذه للنظريات تأثير إشكالا حيث أن المركب يعنى موضوعا متعدد العناصر أى شئ مركب من أجزاء وعلى هذا لا يكون له هذا الفرد أو الانفراد المتضمن فى مفهوم المركز ومفهوم الذات. ويبدو أن يونج قد توصل إلى مفهوم المركب فى هذا الموضوع ليخلص من الصعوبة الناشئة عن نظريته أن السيكى (النفس) هى وحدها التى تلاحظ السيكى أو بمباراة أدق أن الذات لا تكون راعية إلا بالموضوعات التى هى فعلا فى وعيها. فلتأكد أن فى هذا دون سبب. فليس هناك معنى فى القول بأننا لا نعى إلا بالأشياء التى نعى بها ومع ذلك فكيف يكون الأمر على غير ذلك إذا كانت لا تستطيع أن تخرج عن دائرة الوعي؟ وقد كان يونج متبصرا بهذا الإشكال وقد صاغه على النحو التالى : « أن الوعي فيما يبدو هو الشرط الضرورى لوجود الأنا. ومع ذلك فبدون الأنا لا يمكن تصور أو إدراك الوعي (١٩) ». وهو يقترح مفهوم أو تصور المركب كحل لهذا الإشكال.

وهو يلح إلى أن علينا أن لا ننظر إلى الأنا على أنها شئ متعالى فوق الوعي بل على أنها فرع من « انعكاس، عمليات عديدة كونها. واستخدم كلمة انعكاس هنا قد قصد بها فيما يبدو أن تكون لها قوة التعبير عن تميز الذات وانفصالها عن العمليات نفسها وذلك بمعنى عدم إعتبار الذات عملية من عمليات الوعي. وعندما ننظر فى طبيعة هذه العمليات فالذى نراه هو : أن تنوعها بشكل وحدة فى الحقيقة، وذلك لأن فى علاقتها الواحدة مع الأخرى هناك نوع من قوة الجذب التى تجلب العناصر المتنوعة معا. ويختتم يونج عرضه ذلك قائلا : « ولهذا فأننى لا أتحدث عن مجرد الأنا ببساطة بل عن مركب . للأنا مقترنا ما ثبت لى أن الأنا لها تركيب متقلب ولها طبيعة متغيرة وهى لذلك لا يمكن ببساطة أن تكون الأنا فقط (٢٠) ». وبعبارة أخرى فإن الأنا ليست كيانا طليقا حرا طاقيا ومحتفظا بهوية ذاته مع مجرد علاقات عارضة مع موضوعات بصره .

ويتبين من هذا أن يونج قد حاول فى تعريفه ذى الشعب الثلاث للأنا أن يربط بينها وبين موضوعات بصرها وأن يؤكد فى نفس الوقت على تركيبها الفريد الخاص وانفصالها عن كل أنا آخر. وقد ذكرنا قبلا رأيه فى أن السيكى (النفس) غير زمانية وغير مكانية. ولكن هذا فيما يبدو يجعل من المستحيل أن نتحدث عن هذه النفس أو تلك إذ أن هذا يتطلب إشارة إلى موضع فى المكان والزمان. ولقد نظرنا فيما سبق من فصول الكتاب فى الهندوكية ودرسا تحليل الأيانشيدات للذات المدركة حيث كانت الرؤية والمعرفة وظائف للأتمان Atman أى الذات الشاملة اللانهائية : « فالأتمان هو الكل ». فالهندوكية ترى أن الذات الفردية وهى مجرد وهم يجب على المرء أن يخلص

منه . وعلى الرغم من أن يونج كان شديد الانجذاب للهندوكية ويشير مرارا إلى موافقته لتحاليم الأوبانشيدات إلا أنه قد تحفظ وامتنع عن تأييد مواقفها هذه فالأنا ليست وهما بالنسبة ليونج . ولكنها ليست أيضا كل النفس ، فعلى الرغم من كل الحزن أو الوجد الذي قد تسببه الأنا للنفس فإن يونج وثلاثته جميعا لا يتخلرن عنها كما فعل حكماء (Rishis) الأوبانشيدات .

فماذا نستطيع إذن أن نقول عن الموضوعات التي يديرها ، مخروطة الصورة ، الصادر عن الأنا ؟ والمصطلح الذي يستخدمه يونج عادة للإشارة إلى الموضوع الذي نراه الأنا مصطلح « الصورة » ، Image . ويبدو أنه قد اختار هذه الكلمة بعناية شديدة . فالأنا عدده لا ترى شيئا إلا الصورة ، وليس للوعي فحوى إلا الصورة . وعلى هذا فنحن لا نرى أشياء إلا أننا لا نستطيع أن ننظر إلى شيء إلا ونراه على أنه صوره . بل إن التجارب الأولية للحسية جميعا مثل ، نشاطات الرؤية والسمع وغيرها نصنع من نفسها صوراً نتلخ إذا ما ارتبطت بالأنا وعيا بالنشاط موضع الإشارة (٢١) . . ويصل هذا بيونج إلى صياغة عبارته التالية : « إننا نعيش مباشرة في عالم من الصور فقط (٢٢) » .

وهذه العبارة شديدة الشبه بعبارته الأخرى السابق إيرلندا عن غيبة وعدم وجود ماهو ، خارج ، بالنسبة للنفس ، إلا أنها تختلف عنها بانخراط مصطلح « الصورة » ، فاستخدمه لهذا المصطلح الأخير يؤثر تأثيراً قويا في طريقة النظر إلى العمليات الذهنية . فلو أنه تحدث عن « رد فعل عصبى ، أو عن ، نبضة كهربية ، أو حتى عن ، انطباع حسي ، لكان من الممكن لنا أن ننظر إلى الذهن على أنه ليس أكثر من مكان لهذه النشاطات . وعدد ذلك يكون للذهن جوهرها هو الميخ نفسه . أما إذا كان المضمون والفحوى الأساسى للذهن هو الصورة فإن هذا يقودنا إلى اعتبار أن نشاط الذهن هو : الخيال Imagination . والأنا أو للنفس الواعية عند يونج مبدعة وغاية في الابتعاد والحبوبة والأمم من ذلك أن لها مصدرها من الطاقة التي لا تستهلك أو الليبدو Libido

والليبدو في نظر يونج هي هدفية النفس المثقلة لذاتها وليست مجرد الغريزة الجنسية كما يرى فرويد . فهي مصدر من الطاقة البالغة التغير والتأدية على أن توصل ذاتها إلى أى ميدان من ميادين النشاط سواء كان ذلك للقوة والسلطة أو للجوع أو الكره أو الشبقية أو اللادين دون أن تكون هي نفسها غريزة محددة خاصه (٢٣) . ، وهذه التقلبية للنفس التي هي نبع غامض سرى من الحبوبة ويفيض بدافع من نفسه كان هو الأمر البالغ التأثير على فكر يونج .

وهناك نتيجة أخرى متضمنة في اختيار يونج للكلمة « صورة » ، لوصف هذا الذي يصنئله كشاف الأنا . فالصورة هي في جوهرها إنعكاس ومشاهاة . وعندما « نرى » صورة فنحن لا نرى موضوعا كان محجوبا مؤقتا بوهم أو بغموض . ولكننا نرى موضوعا وكأنه شيء آخر أو كأنه انعكاس

له مصدر آخر خفى. وهذا نرى أن استعارة الكشف قد أضيف إليها شيئا جديدا. فالذى تمت إضاءته ليس مجرد مكان مظلم لموضوعات لم تكن قد تمت رؤيتها بعد. بل إن ما تراه الآن فى الضوء المنير الذى تصدره هدفيتها الديناميكية هو قصر كبير من المرايا تنعكس فيها صور مجهولة المصدر تظهر من سطح عاكس إلى سطح عاكس آخر.

وقبل أن ندين من أين تصدر هذه الصور علينا أن نلاحظ خاصية أخرى لوعى الأنا العاكس. فيرنج كثيرا ما يشير إلى الأنا على أنها شيء أو عمل ضد الطبيعة *Opus contra naturam* أى مخلوق مضاد للطبيعة. وهو يعتبر الفريزة هى لدفاع مستمر لا يقاوم للطاقة الطبيعية. وهى مصدر لطاقة متميزة تماما بل وفى الحقيقة مضادة للطاقة النفسية. وهو يقول : « الفريزة هى الطبيعة وتحاول أن تديم الطبيعة. وانصراف الانسان بعيدا عن الفريزة - أى وضعه لنفسه مضادا للفريزة - هو ما يصنع الوعي ... فطالما نحن مغمورين بالطبيعة فإننا نظل غير واعين لنعيش فى أمن الفريزة التى لا تعرف أية مشاكل (٢٤) ». فأن تكون غير واعين يعنى أن تكون منجرفين مع تيارات القصر الفريزى. أما أن تكون واعين فهذا يعنى أن ترتفع على هذه التيارات وأن تقاوم قوتها الفظيعة. ولكن هذه المقاومة تستقط فيما بعد كما أشار يونج فى استعارته لصورة الحياة فى منحلى القطع المكافئ (بارابولا). فهما قاومت النفس ضد قوى الطبيعة العمياء فإن البدن لا بد أن يحمل فى خط المنحلى الهابط إلى الموت والتحلل. ولكن الوعي يحدث له، فى فصل من فصول الحياة التى يترقر فيه الضوء وللرؤية، أن يعرف أنه تحرر من الضرورة الطبيعية. وهذا يعنى أن كل فعل من أفعال الخيال ومجرد استخدام الصورة هو نوع من الصراع أى التصارع مع القوى المظلمة فى تحدى يرفض الفريزة الطبيعية ويقمعها. وعلى هذا، فإن الشاشة العريضة الواسعة التى لنعكست عليها الصور المضمينة بوعى الأنا ليست إلا هذا الحائط المعتم لقوة الطبيعة المميته العدوانية. وكل فعل من أفعال الخيال هو محاولة لمخ لجدران من أن تنطبق على قصر مرايا الأنا.

وهنا نقف على المفهوم الرئيسى للحرية عند يونج. فالحرية هى المقدرة على الاحتفاظ بالخيال حيا فى مواجهة الفريزة. وما يثير الانتباه هنا هو التصور أن ما تهدده الفريزة ليس هو موت البدن بل موت الخيال. وقد تساءلنا فيما سبق عن علاقة السيكى (النفس) بالبدن. ويبدو أن مطالبها اللازماني واللامكاني يجعل مكانها فى كيان حيوى مرتبط بالزمن أمرا غير ضرورى بل وشيئ منطقي. فهذا نجد أن وجود السيكى (النفس) فى البدن هو على الأقل أمر عكس طبيعتها التى عرفها يونج على أنها كيان ضد الطبيعة *Opus contra naturam*. ومع ذلك فإن ما هو مضاد للنفس ليس هو البدن من حيث هو بل هى للفرائز الطبيعية التى تمسك البدن فى قبضتها الأكيدة.

والحزن، في هذه الحدود، ليس من التهديد بفقد البدن بل من التهديد بفقدان الخيال. فالحزن في الحقيقة يمكن أن يعتبر موجوداً قائماً في حال كون البدن الطبيعى في اتفاق كامل مع بيئته ومحيطه الطبيعى. فالنفس (السيكى) تتكيف بكل طاقاتها لتتابع بدقة منحى القطع المكافئ (بارابولا) لمسار الحياة في صعوده وهبوطه، دون أية محاولة من جانبها للإفلات بعيداً إلى الأعلى. ومن الأمور المفصحة عن فكر يونج أننا نجد في هذا المجال، وهو الذى يندرج في كتاباته أن يهاجم الآراء والنظرات المخالفة له، نجد مع ذلك يطلق حملة هجوم إنفعاليه ضد فردريش نيتشه للمجيد وإعلاءه من شأن الغريزة في مقابل الخيال. فيونج لا يرى بوضوح أن نيتشه كان مخطئاً في ذلك فقط بل كان يرى أيضاً أن مثل هذه النظرة تعتبر نظرة خطره لأنها تشجع النفس على أن ترمى بحريتها متنازلة عنها(٢٥)،.

فالغريزة الطبيعية هي غاية في القوة. وهي عامل للموت لا يمكن التعاون أو التوافق معه. وعلى النفس (السيكى) أن ترى بوضوح أنها بكل صراعاها لا تستطيع أن تغير المسار الهندسى لمنحنى الحياة الطبيعية بأى درجة مهما صغرت من التغيير. وحرية النفس (السيكى) ليست في قدرتها على إطالة الوجود الفيزيقي. فلا بد لها أن ترى أنها لا تستطيع إلا أن «تتو» مع الحياة، وأن حريتها هي أن ترفع الفناء البشرى إلى درجة أعلى من الاتصال والاستمرار.

ولكن ماهى قدرات أو طاقات النفس (السيكى) التى تمكثها من ضم وعقدائق موتها البدنى في إطار حياة أكثر شمولاً ؟ واجابة يونج الشهيرة على هذا السؤال هو قوله أن على النفس أن تلجأ إلى ذاكرتها ولكنها ذاكرة من نوع خاص. وقد تساءلنا من أين تأتي تلك الصور التى تنعكس في صومرايا النفس ؟ اننا نتذكرها، وقد وجد يونج أننا عندما نلاحظ الأطفال عندما يصبحون واعين فاننا نرى : أن الطفل عندما يتعرف على شيء ما أو على شخص ما - أى عندما يعرف شخصاً أو شيئاً - فاننا نحس حينئذ أن الطفل له وعى. والكلمة الأساسية للفاعلة في هذه العبارة هي كلمة : التعرف. فنحن لا نستطيع أن نعيد التعرف Recognize على شيء لم تكن قد عرفناه من قبل. ونحن نتحدث عن معرفتنا، لشئ ما عندما نتجح أن نربط لدراسيا حسياً جديداً بسياق قائم موجود من قبل وذلك على نحو لا نحفظ به في الوعي مجرد المدرك الحس بل وأجزاء من السياق أيضاً(٢٦)،.

فالوعى إذن هو مسألة إقامة ترابط بين أشياء، منفصلة عن بعضها بالزمن. أو أنه في الحقيقة وسيلة لنفى الزمن تماماً، فنحن عندما نعيد التعرف على شيء ما فنحن في الحقيقة نقرر أنه قد تكرر حدوثه أى أنه ظل قائماً بالرغم من مرور الزمن. فالوعى إذن مضاد للغريزة من حيث أنه

مضاد للزمن. وتقتصر مرآيا الوعي إذن ليس بنادما عارضا متضمنى عليه أن يتجرف مع الطوفان بل هو مكان قد حصن تحصينا مطلقا ضد تسرب الضرورة الزمانية ودخولها إليه فى صورة الغزيرة الطبيعية. وتواجهنا بهذا صعوبة جديدة. فإذا كانت ظاهرة الذاكرة هى التى تكشف لنا عن لا زمانية النفس اللاوعية فعليا أن نسماء إذن من أين تأتى مضامين الذاكرة؟. وإذا كان ما نراه أنا لآنا بكشافها هو الصور المتعكسة من الماضى عن طريق الذاكرة. أو بمباراة أكثر تحديدا، إذا كان ما نراه الآن هو الماضى فى حال من الحاضر الخالد الدائم. فما هو هذا الذى يبحث هذا البحر من الصور الذى يبدد غير محدود وللذى يحضر مائلا فى النفس (السيكى) للواعية؟ ويقودنا هذا السؤال إلى النظر فى نظرية يونج عن اللاوعى التى تعتبر دون شك أكثر جوانب فكره أصالة وقوة.

* * *

ولقد بدأنا مناقشتنا هذه بأن لاحظنا عدة تناقضات فى فكر يونج. فعلى الرغم من أنه قد كتب القليل عن الموت فإنه مع ذلك يقول فى نهاية حياته الطويلة أن كل ما كتبه كان عن التفاعل بين «الهة» وبين «الحياة الآخرة». وعلى الرغم من أن استخدام مصطلح «الحياة الآخرة» يوحي بأن هناك اتصال لروح يمكن فصلها. فإن يونج ينفي بكل شدة مع ذلك إيمانه بمثل هذه النظرية. فهو يشير بوضوح إلى أن للبدن المنطق على الروح سميت قطعا. ولكن النفس (السيكى) عنده هى غير زمنية وبالتالي يبدو أنها خالدة. ومع ذلك فلا بد للنفس أن «تمارس تجربة» الموت قبل أن قبل اكتمالها. وفى محاولة أن نستخلص دلالة أو معنى من هذه التناقضات الظاهرة والمفوض المتبدى فيها فائنا نظرن فى نظريته إلى تركيب السيكى بدما بالآنا أى بمنطقة وعى النفس. فالآنا عنده أمر واقعى فعلا وليست أمر موهوما كما هى عند الهندوكية، ولكن موضوعات بصورها هى صور وليست أشياء. والصور تشير بالطبع إلى ما هو وراءها. فإذا ما تساءلنا أين هذا الذى هو خلفها اتضح لنا أنها تشير إلى الخلف فى الزمن. ولكنى أعرف صور ماذا هى هذه الصور، كان علينا أن نسأل الذاكرة. والذاكرة فى الحقيقة هى منطقة لا زمنية توجد فيها الأشياء جميعا فى نفس الوقت وإن كانت تبدو للآنا بعيدة فى الزمن.

ويرى يونج النفس (السيكى) فى مجملها على أنها شيء أو عمل ضد الطبيعة Opus contra naturam أى أنها فى صراع أساسى مع الغريزة الطبيعية. وهى لا تستطيع أن تغزو فى هذا الصراع على المستوى الزمنى الفيزيقي. أى أن النفس لا تستطيع أن تطيل حياتها الجسدية. ولكنها على أية حال تستطيع أن تستدعى هذا المستودع المخزون وللزمنى من الصور عن طريق الذاكرة.

وبهذه الخطوة وحدها يمكن للنفس أن تموت مع الحياة كعمل من أفعال حياتها، أى ترتفع بالموت الطبيعى إلى مستوى أعلى من الاتصال أى الاستمرار.

وسوف نتبين فيما يلى أن رحلة النفس فى الذاكرة ليست هربا من الموت بل هى دخول فى أعماق وجودها الخاص. وينهى يونج للقول بأن النفس تتبع من اللاوعى كان أكثر أرائه استفزازا وإثارة للفرويديين بل إن اعتماد المدرستين الواحدة منهما عن الأخرى عند هذه النقطة كان أكبر ابتعاد.

ولكن لماذا رأى يونج أن صور وعى الأنا جاءت من اللاوعى. وهو يؤكد أن قوله هذا قد جاء أيضا من الملاحظة التجريبية وليس من مجرد الظن أو التخمين. فيقول أنه وجد فى أبسط مستويات الوعى عناصر غامضة تشير إلى ما يتجاوز حدود الوعى. ويقول: «إن حقيقة انحباسنا وإنحصارنا فى النفس يترك فيها انطبعا من القوة، حتى أننا نصبح على استعداد بأن نقبل بوجود أشياء لا نعرفها فيها، وهذه نسميها اللاوعى» (٢٦).

ولكن ماهى الأشياء التى لا نعرفها ويعنيها يونج هنا؟ هناك عموما صنفان من الظواهر يبدو أن لهما من الفهم ما يشير إلى ما وراءهما نحو وجود اللاوعى: والصنف الأول يرتبط بما يشير إليه يونج على أنه جانب أوجهة، الظل من النفس أما الصنف الثانى فيرتبط بتصوره المعروف الشائع عن، النماذج العليا ARCH TYPE، ويلاحظ أولا فى ظل النفس.

ولقد لاحظنا فيما سبق أن تحصيل الأنا للصورة، IMAGING، له طابع الصراع أو التعارض مع قوى الغريزة الطبيعية التى لا تلتين. ولكن كيف للأنا أن تميز وأن تحدد هوية هذه القوى المقاومة خاصة إذا كنا نقرر أن كل ما تستطيع النفس أن تلاحظه هو النفس ذاتها؟ ومن الواضح أنه لكى تشبك الأنا فى صراع مع هذه القوى فلا بد أن تعلى لها صورة، أى لابد أن يَشخصوا وبذلك يفترض أن يكون لها مركزها العيوى الخاص، كما أن للسيكى مركزها فى الأنا. فإذا ما تم لها ذلك أصبحت الأنا قادرة على تجميع صورها الخاصة معتبرة نفسها الفاعل للجميل الشاب فى صراع مميت مع اللتين السفلى أو الجندى ذو الشهامة والاستقامة المستعد دائما لأن يسعى ليجد ويحطم كل الأعوان المخبئين للمر للشرير*.

*ملاحظة للمؤلف: لا يجب أن نفهم هذه الاستعارة الشائعة عند يونج على أنها تتضمن أى تمييز للذكورة. فيونج يرى السيكى (النفس) بجمالها على أنها تجمع خصائص. واعتناء الأوتة والذكورة معا ANDROGYNOUS ولكن الأنا الواعية تظهر لدى الرجال والنساء على السواء فى الأحلام وفى الفئال على أنها بطل متكرر مناظر يبحث عن نصفه الأتلى المفقود.

ويستخدم يونج استعارة الظل في وصفه لهذا الفعل من أفعال الأنا كي يبين أن الصور التي تراها الأنا مضادة لها هي مع ذلك ليست إلا إسقاطات لها نفسها. وهكذا فإن ما يحدث أن الأنا تنقسم على نفسها، فحقيقة الصراع ليس بين الأنا وعالم معاد معارض لها، ولكنه صراع بين الأنا ولأعبيها الخاص. وهكذا فإن الأنا في كل لحظة من لحظاتها هي في الآن نفسه ما تظن إنها نفسها، وفي نفس الوقت ، الظل، أو العكس لصورها عن نفسها. فإذا كانت الأنا الفارس فهي أيضا اللدنين الذي يحاول الفارس أن يقتله وبهذا للمعنى فإن اللدنين هو إذا ، هذا الشيء المجهول القابع داخل حيطان سجن، الوعي.

وقد اكتشف يونج وجود للظل نتيجة لسنرات من التجربة مع مرضاه، كما اكتشف أيضا كيف تنع الأنا في شباك هذه الإسقاطات لظلالها على العالم وكيف تمسك بها هذه الشباك بقوة وعنف. وحيث أن هذه الإسقاطات هي إسقاطات لا واعية فليس للأنا سبيل لمعرفة أنها إسقاطات أو ظلال لنفسها على الإطلاق، إذ تبدو لها أنها عناصر صلبة ثابتة في العالم نفسه. وكما يقول يونج ، فإن المرء يلتقي بالإسقاطات ولا يصنعها، والأثر الذي يحدثه الإسقاط أنه يعزل الذات عن بيتها إذ بدلا من أن تكون علاقتها معه علاقة حقيقية فإنها تكون مجرد علاقة متوهمة. وتجعل هذه الإسقاطات من العالم صورة مطابقة للوجه المجهول للمرء (٢٨).

وأبرز نماذج إسقاط الظل على العالم وأكثرها دلالة نجدها في عرض يونج لمصطلح أنيما وأنيموس ANIMA & ANIMUS. وأنيما كلمة لاتينية للدلالة على الروح وهي في صيغة المؤنث. ويلاحظ يونج أن كل شخص، ذكرا أو أنثى، يسقط على الآخرين خصائص قوية من الأنوثة، على حين يرى نفسه في صور ذكورية متميزة فإنه شخص تتملكه في اللاوعي الأنثوي أو الروح الأنثوية. ويشير يونج بوضوح بهذه المزاجية بين الأنثيما والأنيموس أن كل شخص هو من الناحية الميكروكولوجية له قدر متساوي من الذكورة والأنوثة. فكل أمرئ هو أيضا ويقدر متساوي يكون دائما ذاته الواعية وظله اللاوعي. والظل إذن ليس فحسب من اللاوعي بل إن له أثر قوي في تحديد وحصر الأنا: فهو يضيق المساحة التي تستطيع فيها الأنا أن تتحرك وذلك لمجرد أن الأنا ليست على وعي بأنها تحدد نفسها وتحصن ذاتها.

ونستخلص من هذا أن حرية الأنا تنسج فقط كلما استوعبت ظلالها في الوعي أي كلما استطاعت أن توجه كشافها لفهم العالم وتعرف أنه مكون من صورها التي استقلتها هي نفسها. وكما سرى بعد قليل فإن هذا التوفيق والمصالحة الواعية بين هذه المتضادات في النفس (السيكى) هو ما يحدث في تجربة الموت.

ولكن هناك عقبة أو حدود أخرى يضعها اللاوعي أمام الأنا وهي عقبات أعصى على الدخلى والتذليل، وهذه فى صورة ما اسماء يونج للنماذج العليا الأولية ARCH TYPES * .

وقد اكتشف يونج وجود هذه النماذج العليا الأولية خلال عمله مع أحلام مرضاه . فقد ظل سنوات طويلة خلال ممارسته لعمله فى علاج مرضاه يشجعهم على الإفاضة فى وصف وتخيل الصور فى الأحلام ، بكل الطرق الممكنة ، مثل التمثيل أو المعالجة المنطقية أو البصرية أو السمعية أو فى صورة رقص أو رسم أو تشكيل أو صناعة نماذج (٢٩) . . وعندما نظر فى نتائج عمله وجد أن هناك :

« موضوعات وعناصر شكلية محددة تكرر نفسها فى أشكال متشابهة أو مطابقة لدى أفراد مختلفين متبوعين تماما . وأتذكر هنا من أبرز الخصائص المشتركة القوضى والعدد و فرط النظام . وكذلك الثنائية والتضاد بين النور والظلمة أو الغامق والفاتح ، والأعلى والأسفل ، والأيمن والأيسر ، واتحاد المتضادين فى ثالث والرابعة (المربع والصليب) والدائرية (الدائرة والكرة) وأخيرا وجود عملية مركزية وتنظيم اشعاعى يتبع عادة نظاما رباعيا على نحو ما (٣٠) . »

ولابد أن نلاحظ مباشرة أن هذه الخصائص جميعا لا تدل على صور بل على طرق مختلفة يمكن أن تنظم بها الصور . وعلى هذا فالنموذج الأعلى الأول لا يمكن أن يرى مباشرة كما لا يمكن أن نرى الضوء منفصلا عما يضيئه أو يسقط عليه .

ولقد توصل يونج إلى الانتباه لوجود هذه النماذج العليا الأولى عن طريق آخر كان نتيجة لقراءاته البالغة الإتساع . فقد لاحظ فى الآداب القديمة وفى النصوص المقدسة وفى نصوص الأساطير تكرر ورود ما أسماه جاكوب بركها ردت * Jacob Burckhardt «بالصور الأولية» . وقد

* ليس هناك ترجمه مقالة للمصطلح ولكنه مكون من الجائده عن اللواتية ARCHI بمعنى رئيس أو كبير أو أول مثل رئيس السلاكة أو الكهنة أو الدوق الأول الأرشيدوق . وقد فصّلت ترجمة TYPE هنا بلدمرّج بدلا من شط لأن كلمة نموذج لا تلتزم بالمطابقة مثل ما توحى به شط ونمطيه واستخدمت صله العليا والأولية للدلالة على أنها نماذج أولي نظر عن الواقع المباشر المحسوس . وقد فضلناها على لفظة المثالات لآلى تستخدمها الترجمة العربية لقاموس لالاند للسلسلى . ج ١ ص ٤٨٦ . الشرح فى كلمات يونج أعلاه كان فيما اعتقد لنقل المعنى المقصود (للمترجم) .

* مؤرخ سويسرى ١٨١٨ - ١٨٩٧ . أشهر بدراسه لتاريخ الحضارة فى جرائنها المتعددة وخاصة اللدنية منها وهو مشهور أيضا بكتابه عن تاريخ الثقافة وكتابه عن المدنية فى عصر النهضة بإيطاليا (١٨٦٠) وله آراء شهيرة فى علم الجمال وتاريخ الفنون (للمترجم)

اعتبر يونج ، من الظواهر الغريبة حقاً أن موضوعات محبته فى الأساطير والخرافات يتكرر ورودها فى نفسها فى أنحاء العالم على نفس الشكل (٣١) .

بل أن قوالب هذه النماذج العليا والأولية فى هذه الأدب تكرر تماماً ما اكتشفه فى أحلام مرضاه . وقد استخلص من ذلك أن عليه ليس فقط أن يقول بأن اللاوعى له شكل معين كلى بل وأن يتخذ الخطوة التالية ليقرر أن هناك وعى واحد عالمى تشارك فيه كل نفوس (السيكى) الأفراد . وقد أشار إليه بأنه لا وعى جمعى أو لا شخصى .

وقد ترك يونج مسألة الوضع الميتافيزيقى لهذا اللاوعى الجمعى مفتوحه (فلم يدخل فى التحقق من طبيعة محتوياته أو تحديد كيف يظهر فى النفوس المتنوعة ويظل موحداً فى نفسه مع ذلك) ، ولكنه أفاض فى الحديث عن تأثيره على الأنا الواعية . فهو يدفع بهذا التأثير إلى حد أنه يلاحظ فائلاً : لما كانت هذه النماذج العليا الأولية تتدخل فى تشكيل مضامين الوعى بتعليمها وتحريرها وابعادها فإنها تعمل مثل ما تعمل الغرائز (٣٢) . . فهى ملك الغرائز لها هذا الطابع الذى يطلب الشيء كله أو يرفضه كله كما أنها مثلها غير قابلة للتصحيح . وعلى هذا فإن الأنا تمارس للتأثر بها بنفس طريقة التأثير بالغرائز : فهى مثلها قوية ومثلها تهدد الأنا بنحجمها ، وهى تطرد على الأنا كأنها إلهة غير مأمونة الهبات . بل أنها بالفعل يتم تشخيصها لدى العقل البدلى فى صورة ألهة .

ومن ناحية أخرى فإن هذه النماذج العليا الأولية تختلف اختلافاً تاماً عن جوانب اللاوعى المنتمية إلى ظل النفس . فهى ليست مجرد مرآة لمالم الأنا الواعية كما أنها ليست مجرد مستودع لكل المواد المكبوتة أو المنسية . (ويستخدم يونج مصطلح اللاوعى : اللاشخصى ، لكى يميزه عن العناصر النفسية المرتبطة بتجربة الأنا الخاصة) .

والأدلة تشير بوضوح : إلى أن اللاوعى يحتوى على مركبات لم تصل بعد إلى عتبة الوعى (٣٣) .

وحقيقة أن النماذج العليا الأولية يمكن الوقوف عليها فى كل الأديان القديمة وفى تراث كل الأساطير - كما توجد فى أحلام المرضى المعاصرين - تشير إلى أنها ليست فقط لا زمان لها بل وأنها أيضاً نظرية . فمن الواضح أنها لم تنشأ من التجربة الشخصية للفرد بل ومن الواضح أيضاً أنها تشكل عناصر هذه التجربة . فهى على أية حال سابقة على التجربة .

وقد يبدو هذا موقفاً غريباً من عالم تجريبي خاصة وأنه من الأمور الثابتة بالنسبة للموقف التجريبي من الطبيعة الإنسانية منذ أرسطو للتأكيد على أن العقل البشرى عدد للميلاد صفحة بيضاء

أو *Tabula rasa* تترك التجربة عليه آثارها المدركمة. ومع ذلك نجد يونج قادراً على أن يقول ، إن النفس قد سبق تشكيلها في كل جانب من جوانبها (٣٤) .

والطفل الوليد ، ليس إنشأاً فارغاً يمكن أن يصب فيه أى شيء مادامت الظروف مواتية . بل على العكس فإنه كيان فردى بالغ التعقيد والتحديد ولا يبدوا لنا غير محدد إلا لأننا لا نستطيع أن نراه مباشرة (٣٥) .

ولكننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة كيف دخلت النماذج العليا الأولية إلى الذهن قبل أن يولد. ويصير يونج بين الحين والحين عن افتراضه أنها ، مستودع لتجارب الانسانية الدائمة التكرار (٣٦) ، وكأنها هناك ذهن واحد تشارك فيه نحن جميعا وتترك فيه الأحداث النفسية أثارا لا تكفى . فنحن إذن نتلقى هذه النماذج العليا الأولية عن طريق الوراثة (٣٧) .

ولهذا السبب يمكنه قول ، إن التاريخ الحقيقى للذهن لا يحفظ في مجلدات العلوم بل في الكيان الذهني الحيوى لكل فرد من البشر (٣٨) .

وأحد النتائج لهذه النظرية ذات الأهمية الكبرى ليونج وإتباع مدرسته أن اللاوعى الجمعى ، على الرغم من أن الأنا الواعى كثيرا ما تراه عاملا يهددهما بالتحديد والتصنيق ، فإنه في الحقيقة يجلب لحدود الأنا إمكانيات للتجربة والمعرفة أعمق بكثير مما يستطيع الفرد أن يحصله في مسار حياة واعية واحدة ، فإذا نظرنا إليه بهذا السطح فإن اللاوعى يبدو مجالا لتجربة لا حدود لإتساعها (٣٩) . والوعى بمخزئه الواسع من النماذج العليا الأولية ، ليس إذن مجرد نظام فردى محبوس في كبسولة ، بل هو محض موضوعية باتساع العالم ومفتوح لجميع العالم (٤٠) . وما تتركه الأنا منه على أنه تهديد ، ليس إلا لا نهائية للنماذج العليا الأولية وهي تؤمى وأعادة بمغامرة في منطقة المجهول الذى قد لا يمكن تخيله . فهي دعوة لنمو واكتشاف لا نهاية له ، وهو في كل حالة تكشف واكتشاف للذات .

وعلياً بعد ذلك أن ننظر بإيجاز إلى العلاقة بين النماذج العليا الأولية وبين الصور . ولا يفسح يونج عن ماهية هذه العلاقة بوضوح في أى موضع من أعماله ولكننا نستطيع أن نستخلص مما سبق تبياناً عن طبيعتها كيف يرتبطا . ولقد سبق أن لاحظنا أن أى من النماذج العليا الأولية لا يمكن أن يرى ، فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى أى منها كما ننظر إلى صورة . فهو دائماً يكون شكلاً وليس مضموناً لما يصنعه كشاف الأنا . بل في الحقيقة إنه لولا دارسى الأساطير والمحللين النفسيين لما أستطعنا أن نعرف على الإطلاق هذه النماذج العليا الأولية إذ لا يمكن ، كما يقول يونج ، أن

نكتشفها بأنفسنا. ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من هذا أن هناك طابعا أو خاصية ثابتة لهذه النماذج العليا الأولية وكأننا نستطيع أن نصفها أو أن نضع لها فهرسا وكتالوجا. وقد ظل يونج بإصرار يرفض أن يفعل هذا، حقا أن هناك نماذج عليا أولية تتكرر كثيرا الإشارة إليها مثل الأم، والبطل، والرباعية، والألوهية والأب والأنثى.

ولكننا نجد في معالجة يونج أو تلاميذه لآى من هذه النماذج وغيرها أن الخاصية الأساسية لها أنها فى حالة تحول مستمر لما يظهر منها. وكأننا كلما أردنا أن نمسك بشكلها للخالص فإنها تقدم لنا صورة، بينما يتراجع عنها الشكل. فالنموذج الأعلى الأولى للإنفة عندما ننظر مباشرة إلى ما له من شكل نجده وسلم نفسه للمشيقة الأثلى ثم من المحتمل للزوجة، ووراء الزوجة نرى النموذج الأعلى الأولى للأم يظهر، ووراء الأم ... قد نجد اللاوعى نفسه الذى لا يسر غوره.

ولاحاول أن نضع هذا على نحو أو عبارة أخرى. فقد لاحظنا سابقا أن الصور هي فى الحقيقة انعكاسات، ولكننا لم نقطع بأى شيء عما تعكسه هذه الصور. وليس من شك بالطبع أنها لا يمكن أن تكون انعكاسات لبعضها البعض كما أن المرأة لا يمكن أن تكون انعكاسا لمرأة أخرى. بل فى الحقيقة فإن كل صورة هي انعكاس لما يقوم خارج خط الرؤية لوعى الأنا. ولذلك فإن الأنا عندما تكتشف هذا الانعكاس اللاوعى وتتحول له ضوء انتباهها الواعى فإن ما تراه هو انعكاس لشيء أكثر عمقا أو شيء لا تزال الأنا غير مدركة له.

وأريد أن أقترح هنا أن ما يعنيه يونج بالنموذج الأعلى الأولى Archetype ليس هو صورة نموذجية أو قالب أولى يحتفظ بشكله ثابتا ولكنه على وجه أصح سلسلة من الصور المتسحبه المتراجعة التى تحمل الأنا الدائرية إلى عمق أعماق من اللاوعى. فهو ليس شكلا يمكن إعادة نسخة فستطيع أن نتعرف عليه كما نتعرف على الصورة ولكنه مفتتح طريق ملكى* لهذا البحر الذى لا حدود له للمجهول الجمعى وهو بذلك طريق متجدد دائما لاكتشاف الذات. فإن يرى المرء نموذجا أعلى أولى سواء فى نفسه أو فى آخر لا يعنى تحديد شكلا مألوفاً بل يعنى المضى فى رحلة تقود إلى ذات المرء المخفية. وبعبارة محددة فحين لا نرى أبدا نموذجا أعلى أولى ينتمى لشخص آخر. فكل النماذج العليا الأولى تبرز وتطلع من اللاوعى الجمعى فهى ليست إذن للأخر وحده بل هى لنا نحن

* الطريق الملكى استعاره مستخدمة فى الدراسات الفكرية للتعبير عن الطريق الواسع المقضى والمهدد وهو بالطبع مستمد من صور الطرق التى كانت تضع لمرور مواكب الملوك والتقياسره. وأشهر استخدامات الاستعارة عبارة الفيلسوف الألماني كانت الذى يقول فيها إن للرياضة هى الطريق الملكى للعلم كله. (المرجم)

أيضا. ومن هذا المنطلق نجد يونج ولاموزة يصورون بوضوح على أن مشاركة المحال النفسي رجلا أو امرأة في شفاء المريض ليس مجرد مشاركة من مراقب خارجي، لأن المحال لا يستطيع أن يواجه النماذج العليا الأولى للارعى المريض دون أن يواجه ماله أو لها منها (٤١). وبهذا الإيضاح تنكس استعارة الكشف تعديلا وإضافة أسرة جذابه. فنحن عندما ننظر الموضوعات أمامنا فإنها تظهر كصور. والصور هي انعكاسات، وعندما ندرك هذا قلنا نحول المركز للمعنى. لأننا الواعي للكشف ما هذا الذي تعكسه هذه الصور. وعندما ندين حينئذ كيف أن كل صورة هي انعكاس لآخرى هي نفسها انعكاس، وعندما نتقدم إذن متجهين إلى الأسفل في هذا الأمر المتطاول لتكشف الذات فإننا نبلغ أخيرا ما يبدو أنه سلسلة لا متناهية من انعكاسات الضوء. فقصص المرايا ليس إذن إلا بهو مركزي لشبكة واسعة من الممرات المتألقة بأنوار تخطف البصر. وعند ذلك يحدث شيء آخر، فأننا نجد أن ضوء الواعي أي الشماع الذي وجهه لنتباه الأنا ليس هو المصدر الوحيد للإضاءة. بل يبدو أن هذه الإضاءة قادمة من كل الجوانب. فكأنما نحن لم نعد محصورين في مجموعة نظراتنا للأشياء في ضوء تجربتنا الشخصية : فنحن لم نعد نصنء بل لقد أصبحنا نحن مضائين ولم نعد ننظر بل أصبحنا موضوعا للنظر، ولم نعد مجرد ذرات لأعمالنا بل موضوعات لحركة أبدية خالدة. وهذا التوسع المتصل للوعي وهذا التوغل المتعمق للرؤية داخل النفس للارعية للفرد يعنى أكثر بكثير من أنه استراتيجية علاجية أو هروب ممسلى في الخيال، فهو مصير وقدر الوجود الإنساني لخلق مزيد من الوعي أكثر وأكثر. وكان يونج يشير في كتابه لتقصه حياته إلى تقدم وعي الإنسان في الارعى على إنه الوظيفة الأساسية للإنسان من حيث أنه كذلك. وفي موضع آخر يعتبر المركب الذي يجمع بين الوعي والارعى على أنه قمة الجهد النفسي (٤٢). وعلى الرغم من أن هناك مخاطر تتعرض لها الأنا في هذا الطريق، فالأنا يمكن في أي مرحلة من مراحل الطريق أن يطفى عليها الارعى ويفمرها حاملا إياها في طياته مما يترقب عليه أخطار أكبر للمرء وللآخرين. فإن يونج يعتقد مع ذلك أن الممكن الاحتفاظ في هذا الطريق بعلاقة متوازنة (بين الوعي والارعى) يسميها الفهم النقدي الحرج Critical understanding (٤٣).

وهذا الفهم النقدي الحرج يفترض ادراكا كاملا واعيا بالنقطة أو المرحلة التي تلتقي فيها الأنا باللائنا، ولكن مع تعمق الوعي يترقب عليه أيضا الإدراك بأن اللاأنا ليست شيئا غريبا معاديا، إذ تجد الأنا أن اللا أنا هي داخل حدود النفس وأنها لا تقف موقف الخصم منها بل أنها مكملة لها (٤٤).

وعندما نستطيع أن نرى علاقتنا بلا وعينا بمثل هذا الفهم النقدي للحرَج، فإن هذا يعتبر أول إدراك لذواتنا.

والذات متميزة عن الأنا وتعتبر من الوجهة النفسية أسمى منها كثيرا جدا. فمكانتها بالنسبة لمجمل الأنا مثل مكانة الأنا للنفس الواعية وحدها. فهي المركز المطلق لوجودنا النفسي وهي النقطة التي توجد جميع عناصر النفس والتي يدور حولها كل شيء آخر. وقد لاحظنا فيما سبق كيف أنه عندما نرحل الأنا مسافره في اللاوعي يحدث تغيير عجيب في طبيعة الضوء. فلا يعود الضوء ينبثق من مصدر واحد وهو الأنا التي تبلور ضوئها وتركزه. بل يبدو الأمر العكس من ذلك إذ تصبح الأنا مضيفة بمصدر عميق من داخلها هي نفسها. والذات إذن هي المصدر العميق للضوء. فالذات هي الشمس التي تدور حولها الأنا (٤٥).

• والأنا تقع من الذات موقع المتحرك للمحرك أو موقع الموضوع للذات وذلك لأن العوامل الفاعلة في تحديدها تشع خارجه من الذات لتحيط الأنا من كل جانب فهي بذلك أعلى مرتبة وشمولا*. والذات مثل اللاوعي لها وجود مسبق تبرغ عنه الأنا. فهي أيضا تشكل سابق لا واعى للأنا. فليست أنا الذي أصنع أو أخلق نفسي ولكني أنا الذي يتفق أن أحدث لنفسى (٤٦).

فإذا كانت الذات هي تشكل مسبق لا واعى للأنا فإن هذا يوحى بأن الأنا وهي توسع مجال رؤيتها، فإنها تتحرك باستمرار مقتريه من الذات. وعلى حين أن الأمر كذلك فإنها الصحيح أيضا أن الأنا والذات لا يمكن أن يتحدتا ليصبغا شيئا واحدا، وذلك أنه لكي يحدث ذلك فإن هذا يعنى أن الأنا تتوغل بالكامل في كون اللاوعي وهذا فيما يعتقد يونج ما يستحيل أن يحدث في مسار حياة واحدة (٤٧). وعلى الرغم من أن الأنا أن تصبح أبدا في هوية واحدة مع الذات فإنها أيضا أن تستطيع أن ترى الذات برؤية مباشرة، ولكنها مع هذا تستطيع أن تدخل في علاقة مفتوحة متقبلة للذات باقرارها أن الحد الفاصل بين الأنا والأنا هو بالتحديد النقطة التي تمارس منها الذات تأثيرها على الأنا الواعى. وعلى هذا فإن حال وجود الأنا المتفق بحق مع طبيعتها هو حال من الاكتشاف والإبداع المتخيل والمستمر للذات. وكل من ينظر إلى هذا الحد الفاصل على أنه مصدر للروح والإلهام أو نقطة البدء لمغامرات جديدة منهشه سيد الأنا تحول بتأثير الذات. وكل من يتوقف عن اعتبار الحدود الفاصلة للأنا نقطة للصراع ومكان لإلقاء قوى متعادية وبذلك لا يرى في

* الكلمة المستخدمة كلمة منطقية تدل على التقضية الكلية بالنسبة لقضية جائية تتضمن نفس الحدود. (المترجم).

الأنا مركزا للسيطرة والتحكم، فسيجد أن هذا الحد الفاصل يتحول عندئذ إلى إفق. والآفاق هي ما يحد مجال الرؤية وهي تقوم لأننا لا نستطيع أن نرى كل شيء. ولكن الأفق ممتد متسع باستمرار. وكلما ارتفعنا بمنظورنا تراجع الأفق وتوسعت الرؤية لنا. ويقول لنا يونج إن مجال رؤيتنا له دائما أفقه ولكن ان بجيء في حياتنا وقت لا نستطيع فيه أن نرتفع ببصرتنا. ولكن أين إذن الموت في كل هذا الحديث .

* * *

أدخلنا في مناقشتنا السابقة مفهوم تحويل وتشكيل الأنا عن طريق الذات. والحديث عن ظاهرة التحوير هذه تنطقي بشكل أكثر مباشرة مع طريقة تلاميذ يونج في معالجة موضوع الموت. وإذا ما عدنا قليلا إلى استخدلم يونج لاستمارة وملحنى ، البارويلا، فنستذكر أن الخصائص الهندسية للملحنى تعلمانا من الميلاد المعضوى إلى الموت المعضوى دون أن يكون هناك أية إمكانية على الإطلاق لمقاومة قوة هذه الحركة. ومع ذلك فإن النفس لا تكون دائما متفقة متمشية مع الملحنى في حركته. ففي البداية نجدها تتحرك متناقلة ثم إذا بها تصعد لتتجاوزها وبعد ذلك نجدها تتمتع متراجعة عند منحى الهبوط. فعندما ندرك للنفس لأول مرة أن الكيان المعضوى قد اتخذ مسار الهبوط فإن رد فعلها يكون الخوف. فما هو مصدر هذا الخوف؟

ينظر ايجار هرتزوج Edgar Herzog فى كتابه : للنفس والموت ، فى المصدر الحضارى للخوف من الموت الذى نفترض أنه مناظر مشابه المنشأ للنفس. فالموت ظاهرة معقدة مزعجة للطفل والرجل البدائى لأنه تحول للشخص إلى شيء مخفى. فالشخص يخفى. والفهم الأول لهذا إذا ما رجعنا إلى الأساطير هو أن الموت فعل ترتكبه قوة غريبة. وكأنما الموت إذن يبدأ بالقتل. فهو فعل يؤخذ به شيء حاضر بعيدا ويخفى. ويعطى هرتزوج أهمية كبيرة لوظيفة : الإخفاء، التى يقوم بها عامل الموت. وأكثر رموز الموت لتتشابها هى الكلب والحية والذئبان والطائر. فالكلاب مثل سربيروس* ، الحارس المخيف لطرطارويس (للحميم) وهى العالم السفلى الأغريقى ويتميز بأن له أنياب قويه. فهو يمزق اللحم ويكسر العظام. كما إنه كثيرا ما تعبير للقويوط** والذئاب عموما على

* من الاغريقية Kerberos وهو كلب له ثلاثة رؤوس يحرس للمحيم فى الأساطير اليونانية (المترجم).
 ** COYOTE ذئب صغير موطنه أمريكا الشمالية (المترجم).

أنها رسل أو رموز للموت. أما للحيات قلها خصائص غاية في الاختلاف والقوة. فهي تعيش تحت الأرض وتظهر وتختفي في فجأة قوية. ثم أنها علاوة على ذلك تلقى بجعلها مما يوحي بدروع من الخلود أو الشباب الدائم. وكذلك فإن الطيور تبدو وتختفي بسرعة صاعدة فجأة في الفضاء الفارغ كأنها أرواح تغادر أبدان من ماتوا حديثا. وكثيرا ما تصور الروح في صورة طائر أو مخلوق مجنح مثل طائر داء في الأساطير الفرعونية أو في صورة كائن خالد مثل الملاك أو الشيروب (الكروبيم)*. ولكن الطيور تستلعب أن تقتل بخلسة ووحشية ومن هنا كثيرا ما تتخذ الطيور الجارحة رموزا ملوطينة للجماعات للمحاربة العسكرية.

وكل هذه التمثيلات الرمزية للموت لها خاصية الألتهام والاقصاء أو الاختطاف وكلاهما أفعال إخفاء. وإذا جمعنا خصائص كل هذه الحيوانات في حيوان واحد تبدى لنا على نحو ذي دلالة اللتين Dragon. وتظهر اللتانين في تشابه مثير في عديد من الثقافات التي لا توجد أي علاقة بينها مما يدل على القوة الرمزية للمخلوق. فاللتانين أفعوانيه وهي حيوانات ذات قشور وأنياب كاسره وأجنحة. وتظهر أهميتها النفسية الكبيرة في حقيقة أنه ينظر إليها على أنها ذات حكمة كبيرة وهي عادة مؤنثة وتقف حارسة لكنوز لا تتفد أو لأمرأة شابه عذراء كما أنها تطعم على نفسها. ومجموع هذه الخصائص بالنسبة لأي من تلامذ يونج يعنى أن اللتين وهو يجمع بين خصائص الكلاب والحيات والطيور ليس إلا تمثيل للحكمة اللانهائية في لا وعى المرء التي تعد كاملة في ذاتها. والكنز والعذراء يمثلان العذراء غير المحدود للمعرفة والتجربة. ولذلك نجد تلميذا آخر ليونج هو أريك نيومان* يؤكد أن البكاره والعذرية لا علاقة لها بالطهارة الجنسية ولكنها إشارة إلى الانفتاح على الألوهية. فهي حال من الاستعداد لتتغير دخول قوة اللاوعي إلى الوعي.

ولا يجب أن نغفل حقيقة أن اللتانين ليست مخيفة فقط ولكنها تستدعى الصراع والمجادة. فكلما سمع البطل عن وجود تكتين فإنه يعد نفسه للمعركة وعندما يسمع بوجود كنز أو عذراء مأسوره فإن عليه أن يتوقع مباشرة وجود تكتين حارس. ويعنى آخر فإن ما يريد البطل لا يمكن له أن يحصل عليه إلا بعد معركة مخيفة. ولكن ما هذا الذى يريده البطل ولماذا يجب أن يحارب من أجله؟ وفي أوضح مستويات التفسير وأبسطها يمكن القول أن ما يخافه البطل هو فقدان الحياة، ومع ذلك يظل السؤال قائما لماذا عليه أن يحارب اللتين من أجل حياته. ونذكر هنا أن يولج

* Cherub من العبرية Keroubim بمعنى ملاك (المترجم).

* انظر قائمة المراجع في نهاية الفصل.

لم يغفل الإشارة في تفاصيل المعلومات عن التئيم أنه كائن انثوى وأنه يتغذى على نفسه ولكن تلك هي أيضا خصائص اللاوعي متضمنة الذات. ومع ذلك فإن يونج يحرص بوضوح على أن يذكر القارئ أن للخوف على الحياة ليس خوفا من الأم فإن الإشارة إلى الرمز الأموي هنا هي في حد ذاتها إشارة تعود إلى الغريزة. فالغريزة بما لها من طبيعة توجيهية عمياء هي ما يخافه البطل. وكما لاحظنا فيما سبق فإن النفس بالنسبة ليونج هي دائما كيان ضد الطبيعة. ولابد لها أن تعارض الطبيعة حتى لا مجرد أن توجد. وصراع البطل مع التئيم ليس شيئا آخر إلا محاربة الأنا أن تعبر نفسها من الغريزة وأن تقاوم القوى القوية للطبيعة آمل أن تحرر الكثر الكبير من الخيال الذي لا يتعد.

ولقد نظرنا بإيجاز في هذه الرموز للشير إلى أن الخوف من الموت الدلشيء عن طابع الاختفاء لمن يموت حديثا ليس في الحقيقة خوف من أن يؤخذ المرء بعيدا إلى مكان آخر بل هو خوف من لا وعي المرء نفسه. فما يخافه المرء ليس هو موت البدن أمام القوى الخارجية بل هو موت الأنا بتأثير القوى الداخلية ويعمى آخر استخلاص الذات للأنا واستبدالها لها. فمن البين أن الموت يظهر أولا في موت الآخر أي أنه حدث طبيعي. حقا أن الموت في بداية ظهوره عادة في الثقافات الإنسانية في صورة قتل وذلك مثل ما كان من أول موت في الأساطير المصرية الذي كان في صورة قتل هابيل لأخيه قابيل. ولكن هذا يكشف عن خفاء اللاوعي وليس خفاء الميت.

ومع ذلك فإن هذا الالتباس في الفهم ليس بالأمر الهين. فكما يقول يونج فإن هذا الخط بين الموت الفيزيقي والموت النفسي يجعل المرء يقرن الموت بالتهالك المتصل للتئيم الفيزيقي مما يبعث الاشتياق إلى مراحل مبكرة في الحياة وإلى صحة الشباب وطاقته الوافرة.

فالخوف من الموت يجعل المرء ينظر إلى الخلف، إلى شيء كان في الخارج عادة، وأن يغفل ما هو في الداخل - وما هو سرمدى لا زمن له (٤٨).

ويبدو هذا الخط، كما يبدو قصته وإزاحتها بأوضح ما يبدو مصورا في قصة جلجامش* التي هي واحدة من أقدم قصص العالم. فبعد موت صديقه إنكيكو يدرك جلجامش لأول مرة كونه

* Gilgamesh: أقدم المعروف من قصائد السلام مكتوبه باللغة الأكادية فيما بين الدهرين فسي الألف الثالثة قبل الميلاد. وأقدم تصومنها منقوشه علي ألواح عطر عليها في مكتبة من القرن السابع في نينوى وكان ذلك عام ١٨٧١. وتنص الملحمة عن البطل النصف إله جلجامش (وهو ملك تاريخي لأوروكل من الألف الثالثة قبل الميلاد) وعن صديقه إنكيكو. وبعد صراع من الآلهة يتسببون في موت إنكيكو. فيذهب جلجامش في رحلة للبحث عن سر للخلود الذي يستصمى عليه. وتحتوي الملحمة أيضا علي قصة طوفان شبيهه جدا بالقصة الواردة في سفر التكوين من التوراه (المترجم).

هو نفسه فانيا ويشرع في مغامرة طويلة للبحث عن سر الخلود. ونقص الحكاية أو الملحمة عن لقاءات غريبة فريدة مع كائنات خارقة للطبيعة. مما يعتبر بالنسبة للمفسر من مدرسة يونج أن جلجامش إنما يصطروع مع لا وعيه. وعندنا تسرق حيه عشب الشباب النذلم (وليس الخلود) من جلجامش وقد أعطى له قبل ذلك اثناء مغامرته فإن الحية تنزع جلدها وتلقه وهي تختفى في بركة ماء، وعدد ذاك فقط يقبل جلجامش بحقيقة أنه فاني ويعود إلى منزه النهار التكمال في عالم الوعي.

وعندما يناقش يونج تقبل البطل (أو الأنا) للقضاء الفيزيقي ثم تقبله بعد ذلك لحكمة النفس المخفية فإنه يستخدم مصطلح القرين أو النضحية. والقرين أو النضحية يبدو أنه كان التعبير الملائم هنا، وليس ذلك فقط لأنه يتعلق بدمار وهلاك الأنا بل لأنه يثير سؤالا أعمق عن من تنتمي إليه الأنا. فالقرين له دائما طابعا خاصا وهو أنه يعنى النضحية بما هو للمرء وما تقتدر هويته بهوية المرء وهو في نفس الوقت يعنى النضحية بما هو خاص ينتمي إلى الآلهة. فالأنا تقدم كنضحية أو قربانا لأنها لى ومع ذلك فإن الآلهة - أو اللاوعى - الذين تقدم لهم الأنا هم أنفسهم مصدر هذه الأنسا^(٤٩). ومن المهم أن يكون القرين طوعيا اراديا. والآلهة لا تقبل القرين قبل أن يقدم لها. وكذلك اللاوعى فإنه لا يبتلع الأنا فى داخله دون أن تكون راعية بذلك. فهو إذن اختيار كما أنه فعل من أفعال فهم الذات. فالأنا يمكنها أن تموت فقط فى فعل من أفعال الحرية.

وهذه النضحية للواعية بالأنا إلى اللاوعى أو بمعنى أدق الذات التى هى المركز لللاوعى، هى على وجه التحديد تجربة الموت التى يلمن يونج أنها ضرورية لبلوغ النفس تحققها واكتمالها. فهذه النضحية هى طريق النفس أن تأخذ موت البدن إلى نفسها وإن تضمنى إلى مستوى أعلى من الاستمرار والاتصال. وقد أسمينا هذه النظرة إلى الموت أنها عتبه. فالإنقطاع أو عدم الاتصال الحق الذى يهدد به الموت يعرض لها فى صورة ارتفاع إلى حال أعلى من الوجود وذلك ما تقاومه الأنا بشده فى مبدأ الأمر. فالأنا تنظر أولا إلى الغريزة الطبيعية على أنها عدو يجب أن يقاوم. ولذلك تشبك فى صراع مع الغريزة على النحو الوحيد الذى تستطيعه - أى من خلال الصور. والالتباس وسوء الفهم هنا هو فى اعتقاد الأنا أن صورة الغريزة الطبيعية هى الغريزة الطبيعية وليست شيئا ليتدعته الأنا نفسها. وعند ذلك تصبح الأنا منقسمة على نفسها إذ لا تصطروع مع الغريزة بل مع ظلها الذى استقله ويترتب على ذلك أن الطريق الصحيح لحريتهل أى الخيال - يصبح مغلقا تماما. ولذلك فإن الغريزة إذن لا تهدد بالموت من حيث هو بل بموت الخيال.

ولذلك فإن النفس (البطل) عندما تتلقى باللنين المنعكس استقامته (أى باللاوعى) فطليها أن ترى أن هزيمة اللتين ليست هى ما سيجعلها تكفلب على الموت بل هزيمة البطل - للصورة بغهم

أعمق للذات. فالمعركة لا تكسب حتى ترى الأنا أنها هي نفسها طرفي الصراع. وعندما تفعل ذلك تتحرك مقربة للذات وتدرج مقرة بوعي أكبر بطبيعتها اللامكانية واللازمانية.

ويجبر يونج عن هذا التوسع الذاتي لأننا بكلمة تحول Trans formation وما يعنيه هنا ليس هو تحول الوجود الكائن بل تحول للطاقة حيث تقبض خارجة من اللاوعي إلى الوعي. ويحدث من هذا تفجر كبير للخيال في الأنا الواعية. ولم يتم التعبير عن هذه النظرة في كل الكتابات اليونانية بأوضح مما عبرت عنه أعمال جيمس هيلمان James Hillman.

ويبدأ هيلمان بقبول التمييز الذي يقيمه يونج بين الموت العضوي والنفس على أنه أمر محوري ويؤكد بعد ذلك أن فهم الموت على أنه حدث عضوي أو طبيعي ليس إلا ، وهما وتخيلا من الأنا، ويشير لهذا إلى الأنا على أنها ، أكبر ممثل للالتزام بالحرفية والتوجه نحو العينية والنشبت بالواقعية (٥٠).

ويتجه هيلمان إلى الأساطير اليونانية يلتمس فيها مفاتيح لفهم الصحيح للموت ليميز بين الموت كحدث طبيعي أو تحت أرضي وبينه كحدث من العالم السفلي.

والفرقة التي يقيمها هيلمان بين ما هو تحت أرضي وما هو من العالم السفلي هي تفرقة حاسمة جوهرية.

والاغريق كانوا يرون الأرض كما نراها نحن أي الأرض الملموسة والنزرة التي نطأها بأنفسنا. وإذا كان صحيحا أن البدن سيعود إلى التربة فليس صحيحا مع ذلك أن النفس ستعود معه حيث أن لها وجود متزامن في العالم السفلي أو العالم الذي يسوده هاديس * ذو الوجه الأسود.

وقول يونج أن النفس لها وجود آخر متزامن في العالم السفلي لا يعنى أنه يقصد أنها سوف تذهب فيما بعد إلى هناك. بل أنها هناك فعلا. فالنفس موجودة في نفس الوقت في العالم السفلي، للذمن الراعى وفي العالم السفلي للارعى للبحث أرضي Chthonic ** وهاديس حاكم

* هاديس Hades في الأساطير اليونانية من للتهتان وهو ابن كرونوس Cronos و Rhea ربا وإسوا الإله زيوس وبوسيدون. وبعد مقتل كرونوس أصبحت مملكة العالم السفلي من نصيب هاديس التي يحكمها مع ملكته بريسفون مسيطرا علي اقري الجهنمية وعلي الموت فيما يعرف باسم ، بيت هاديس. (المترجم)

** Chthonic من الأغريقية بمعنى أرض أو لربه. وتطلق في الأساطير اليونانية علي الآلهة والأرواح والكائنات الأخرى التي تسكن تحت الأرض. وتطلق الكلمة أحيانا علي زيوس نفسه (المترجم).

طوطاروس هو أخو زيوس وهو الإله المسيطر على العالم السفلي، والعالم السفلي هو مقابل تماما للعالم العلوي ويشير ظلمته أنه جانب الظل وإن الظلال التي توجد فيه ليست إلا ظلال النفوس التي تسكن في النور. ولكن كيف عرفنا هذا ؟ لقد عرفنا هذا من الخيال وعلى وجه الخصوص من أكثر مصادر الخيال حيوية : ونعني به الأحلام. ويعترض هيلمان بشده ويهاجم التصور الذي يقول أن العالم الخيالي للأحلام هو عالم غير واقعي وأن للعالم الفعلي للأنسا هو العالم الواقعي. فهو يرى أن هذا المفهوم هو حيلة أخرى من حيل الأنسا. ولكي نمسك بالأنسا وهي ترتكب هذه الحيلة علينا أن نعلمها كيف تطلق للخيال. الذي عن طريقه نستطيع أن نرى في عالم الظلال السفلي. فإذا كانت مهمتنا العلاجية أن نسير بالأنسا إلى الخلف على جسور الأحلام لنعلمها كيف تعلم فإن علينا أن نعكس الأجراء المعتاد أي أن نترجم الأنسا إلى لغة الأحلام بدلا من أن نترجم الاحلام إلى لغة الأنسا. وهذا يعني أن نطبق على الأنسا عمل الحلم فنجعل منها استعارة فنرى واقعها من خلال ذلك (٥١). ولدى في هذا النص تعبير عن مقوله يونج إن الأنسا هي خليفة للنفس ومن صنعها وهو الرأي الذي ازعج الفرويديين وأغضبهم كثيرا لأنهم ينظرون إلى اللاوعي على إنه بالتحديد ما كبته الأنسا فيها.

* * *

كما يحاول هيلمان أن يرينا أن ترجمة الأنسا إلى لغة الاحلام يعنى التخلي عن فهم المرء لنفسه على أنه بطل:

« نعم خلال تطبيق عمل العلم قائلا بغير المنظور من اتفاذ الأساس البطولي للوعي إلى اتفاذ الأساس الشعري للوعي حتى ندرك أن كل واقعة من أي نوع هي قبل كل شيء صورة خياليه من صنع النفس .. وهكذا فإننا نشغل بالاحلام لا لتقوية الأنسا بل لإقامة واقع نفسي، وصناعة الروح بدوع من التخيل* للخيال (٥٢) ».

وهذا التحول من البطولي إلى الشعري يعنى أن الأنسا لا تعود محكومة بالعقل كما يحدث في حكم الإله الواحد بل إن ما يسيطر عليها هو اللاوعي عن طريق الخيال كما يحدث في حكم الآلهة المتعددة.

* أي تحوله من حاله السيولة إلي درجة من الصلابة (المترجم)

وهكذا فإن هيلمان يدعونا إلى ، وعى متعدد الآلهة* سواء كان ذلك على نمط الديانة الأغريقية أو بدلالة علم نفس النماذج العليا الأولية** . وفيما يؤكد هيلمان على التوازن بين تفكير يونج أو علم نفس النماذج العليا الأولية وبين نظرة الأغريق إلى العالم فإنه يلاحظ ، أننا نبدأ دائماً بالآنا على حين يبدأ الأغريق بالآلهة(٥٣) . . ولهذه الملاحظة نتائج مفيرة . فما دام أن النماذج العليا الأولية (أو الآلهة) تقوم مستقلة تماماً عن أناولنا (جمع أنا) فإن هذا يترتب عليه أن مصدر النفس ليس مصدراً شخصياً بل غير شخصي . ووظيفة الإنسان - كما فهمها الأغريق - هي أن يجذب الروح .. إلى مزيد من الاقتراب من الآلهة الذين هم غير إنسانيين ومع ذلك فإن الروح بطبيعتها مرتبطة رهاطاً سابقاً إلى لا إنسانيتهم هذه . وأن يفشل المرء أو ينسى هذه القوى - وأن يؤمن المرء أن حياته هي شيء له أو أن مشاعره وعواطفه شخصية ، أو أن العلاقات الشخصية وحدها هي التي يمكن أن تقيم الجماعة أو تكون عوضاً عن العلاقة مع الآلهة - فإن هذا لا يعنى فقدان المرء لإنسانيته ، فما هو إنسانى لا يمكن التفكير فيه أو تصوره دون خلفيته اللاإنسانية . وأن يقتلع المرء من واقع النماذج العليا الأولية المشخصة يعنى أن يكون روح مبهوته منقطعة (٥٤) .

وهكذا يتضح لنا الأمر أخيراً : فالموت هو إذن للتضحية بالآنا قرباناً للارعى ، وهو ادراك أن الآنا تنتمى إلى العالم السفلى للظلال . والتحول الذى يتحقق مع التضحية أو القربان تنطلق عنه طاقات كبيرة جداً من الطاقة النفسية تحول بالوعى فى صورة الخيال - ولكنه خيال له من القوة الشعرية ما يجعلنا ندرك أنه خالقاً للروح وليس مخلوقاً منها . وأن يموت المرء يعنى أن يعود إلى المصادر اللاشخصية للخالدة للنفس . ومع هذا فالموت ليس حركة ضد الحياة بل هو - على حد قول هيلمان - ، تطلب لحياة أكمل من خلال تجربة الموت (٥٥) .

ولقد رصفنا خصائص نظرة يونج إلى الموت وصدفنا هذه الخصائص تحت استعارة اللعبة . ونسألح أن ننظر الآن كيف تنطبق هذه الاستعارة على مجمل تفكيره كله . فاللعبة فى هذه الحالة نحدد النقطة الفاصلة بين الوعى والارعى . وأن يعبر المرء للعبة من الحياة إلى الموت تعنى أن يهرب من ، العالم العلوى ، للذهن الواعى إلى العالم السفلى للنفس المخفية . فهل هذا بالمعنى الدقيق موت ؟ ليس هناك شك فى أن اتباع يونج كانوا جميعاً يدرون إن هناك موت حقيقى للآنا فى هذا التحول . وحقاً أنه إن لم تكم التضحية بالآنا بكامل ادراك الوعى بحرية كاملة ليعزى الآلهة ، الذى مازال ، خيائاً فإن يكون هناك موت أو حياة . وبالطبع فإن الابدن ، يعزى فى الأرنس ، فى الآلهة ، لأن . ولكن هذا يحدث يستوى شأنه عند الناس . طالما أن هذه النفس قد اضطربت مع تكتين شرارتها وفقدت ، خلتها إلى ، ورد الشعرى الآلهة .

ومن خصائص النظرة إلى الموت عدد كل أولئك الذين نصمومهم ، مفكرى العتبة ، القول بأن الروح تصاعد وليس مجرد أن تبقى وتتصل. فالموت هو المفرق الذى عنده تحرك الروح إلى مستويات أعلى من الوجود. فهو نمو أو اتساع الأنا نحو شمولية متزايدة باستمرار. ولقد لاحظنا فيما سبق أن النموذج الأعلى الأولى ليس فى ذاته موضوعا للرؤية ولكنه على الأصح سلسلة من الصور المتوالية التى تسلم للواحدة منها نفسها للأخرى فتحمل الأنا الباصرة إلى أعماق أكثر عمقا فى اللاوعى. فهناك لا نهائية تتفتح أمام اتساع النفس وكأنها شئ يتفتح بصفة مستمرة. ومن هذا يتضح لماذا لا يستطيع يونج من ناحية أن يتقبل النظرية البسيطة عن خلود الروح ولماذا يستطيع من ناحية أخرى أن يتحدث عن القدرات الغريبة للنفس التى تتحدى بها حتى القوى المكانية الزمانية للموت.

وسرى كيف أن يونج يشارك جميع مفكرى العتبة فى إعطاء أولوية للرؤية كحال من أحوال الوجود. فعندما يفهم الموت على أنه عتبة إلى مستوى أعلى فإن البصر فى هذا الحالة هو طريقة عبور العتبة. فذلك الذى يرى المستوى الأعلى يوجد بالفعل فيه. ويونج يرى أن الرؤية أى الإبصار هى كل شئ. ومن هنا قيمة وقوة استغفله ، للصورة ، فى كل تفكيره .

فالصورة تفترض دائما وجود الرأى. وكذلك فإن من الأمور الدالة على هذا الموقف أن تلميذه هيلمان عندما وضع كتابه الأساسى والذى هو محاولة لتخطى ما يسميه للتصوفية الفرويدية فإنه يسميه إعادة الرؤية لحلم النفس* . فهو يرى أن الحياة كلها يجب أن تتركز لتوسيع مجال الرؤية حتى وإن كان ذلك من خلال الوسائل التى يراها الآخرون غامضة أو لا يعتمد عليها . يعنى بها الأحلام والخيال.

ولقد أكدنا فيما سبق على الفارق بين يونج وفكر الهندوكية كما تتحدى فى الأوبانشادات. وقد ظهر هذا الفارق بوضوح فى رفض يونج اعتبار الأنا وهما. ولكن يبدو أن هذا الفارق ينقص، إن لم يُلغى تماما، بما يراه من توسع لا نهائى للأنا. ومع ذلك فالحقيقة أن يونج وتلاميذه يحافظون على هذا الفارق بينهم وبين الهندوكية سواء بضمون أفكارهم أو بما يعبرون عنه من مزاج شخصى. ويمكن التدايل على ذلك على نحو يبقى فى الذاكرة دائما بالإشارة إلى الرؤية التى رأى يونج خلال مرض خطير كان (مخطئا) أنه سيكون مرضه الأخير. ولابد أن هذه الرؤية قد تركت انطبعا عميقا

عند يونج لأنه يبرزها بوضوح في كتابته لتاريخ حياته ويشير إليها في العديد من خطابه. ففي خطابه إلى الدكتور كريستين بتاريخ عام ١٩٤٥ نراه يشير إلى تجربته هذه على أنها «لمحة إلى ما وراء الحجاب». فهو يقص أن الصعوبة الوحيدة التي وجدها في حلمه هذا كانت في التخلص من البدن ولكن عندما نستطيع أن نتخلى ، عن الإرادة الحتمية لأن نظل حيا وعندما يبدو كأنك تسقط في مضاب لا قاع له فعد ذلك تبدا حياتك الحقيقية لكل ما قصدت أن تكونه ولم تستطع أبدا أن تحققه. وهذا شيء رائع روعة لا توصف. فلقد أصبحت حرا تماما وكلا مكتملا كما لم أشر أبدا من قبل».

وفي هذه الرؤية وجد نفسه يصعد فوق الأرض حوالي ١٥,٠٠٠ كيلو متر على الطرف الجنوبي للهند. وأحس فجأة أنه على وشك أن يصل إلى «المعرفة الكاملة». ورأى على مبعده صخرة سوداء تبين أنها معبد ووجد في داخل المعبد حكم هندي جالس وكأنه تشخيص لحكمة للشرق. ويصف يونج هذه اللحظة على أنها «احتفال صامت غير مرئي يتخلله شعور بالدعم لا مثيل له ولا يمكن وصفه على نحو لم أكن أستطيع أن أتصور قبل ذلك أنه في متناول التجربة الانسانية. فالصوت هو أصعب الأشياء من الخارج وطالما نحن في خارجه. اما إذا صرت فيه فانك تذوق اكتمالا وسلاما وتحقيقا حتى لا تريد أن تعود (٥٦)».

وبعد قليل وصل رسول ليطله أن يفقه لم يكن بعد وأن عليه أن يعود للأرض وهو ما فعله بكل رفض وعدم رغبة.

فلا بد لأصحاب فكر يونج أن يعودوا دائما للأرض. فمهما كان التعميم الذي يقوم وراء موت المرء فلا بد أن يصل الرسول الذي يمثل رفض الأنا وعدم رغبته في اسقاط كشاف رؤيته. وعلى الرغم من أن هيلمان يكتب بتحمس عن النفس ذاتها الالهة المتعددة وعن موت الأنا الحرفية فمما زال الأمر قائما مع ذلك بأن النماذج العليا الأولية (أو الالهة) التي تقوم في الروح هي النماذج العليا الأولية لشخص ما. وعلى الرغم من الأنا تصبح «خيالا مخفرا» فإن ذلك يمثل مع ذلك خيال شخص ما. فالروح والخيال والنماذج العليا الأولية وكل ظواهر النفس الأخرى لا تطرا غير مترابطة فهي خليط لا حدود له، ولكنها جميعا تطرا لشخص ما. فالنفس عند هيلمان قد تكون قائمة بتعدد الآلهة ولكنها ليست قائمة بالاحول أى بوحدة الوجود Pantheism. فالآلهة الأولمب هم آخر الأمر مؤيدون ممثلين، وحياتهم ليست مهايا خالصة بل حركات دراماتيكية وليس مظهرهم السماوى هو صنوه «الكل» الصافي بل مسرح مضمّن بالأصواء الملونة. وتوجد الآلهة الأغريقية لتعترف بها الذات الباصرة لا لتصبح هي هذه الذات.

فما من أحد من اتباع يونج يخلو عن مفهوم الكائن الذى يحتل المركز. فإذا كانت هناك رؤية فلا بد من أن يكون هناك من يرى ولا يمكن أن تكون الرؤية مجرد ضوء غير مرئى. فليس لنا أن ندعى أن اكتشاف اللاوعى بالنسبة ليونج جاء أساسا مع اكتشاف الذات التى هى مركز اللاوعى كما أن الآنا هى مركز النفس الواعية. ولقد فحصنا فيما قبل استعارة الضوء لكشاف القوة الدلالة. ولكننا لم نشير إلى أن ما كان غائبا فى استعمال يونج لهذه الاستعارة، وإن كان دالما متضمنا هو الإشارة إلى وجود شخص ما يمكن له أن يرى للصور التى يكشفها الضوء. ولقد تبينا أن الضوء يأتى من المستويات العميقة للنفس بل قد يمكن القول أنه يصدر عن النفس ذاتها.

ومع ذلك فلا بد أن يكون هناك من يمسك بالكشاف بضوئه أو من يرى ويبصر الصورة. فهو ليس مجرد ضوء بلا مركز. وقد رفض يونج بصفة مستمرة أن يخلو عما أسماه : الفهم التنفدى الحرج، Critical understanding.

فالايونجيون يعرفون إن إسقاط الفردية يعنى السقوط فى كون لا مرئى ولا مركز له مما لا نهاية له من الصور المنعكسة. ولكن من هو الذى لا يسمى ولا يحين أو يميز والمبصر غير المرئى الذى يحمل الضوء ويدرك الصور؟ إن الايونجيون وأهمون فى إنه ليس الأنا. فمن هو إذن وماذا هو؟ هل يمكن أن يكون الذات؟ ولكن الذات نفسها ينظر إليها فى آخر الأمر على أنها إسقاط أو نموذج أعلى أولى.

وليس وقفنا هذه هى مجرد وقفه أو إشارة إلى مسألة إغفال هين ضئيل الشأن بل هى وقفه عند صعوبة لها تأثيرات بعيدة على التفكير فى مسألة الموت. فهناك أساسا اتجاهان يمكن للمرء أن يتخذهما بدءا من هذه النقطة. فالمرء من هنا يستطيع إما أن يحدد ويسمى مركز الرؤية، وأما أن يمتضى متقدما إلى منطقة أعمق غير محدودة للروح دون ترجس من أن يفقد حدود الوجود الفردى. وقد اتخذ الاتجاه الأول الوجوديون الذين سنناقشهم فى فصول تالية من هذه الدراسة. أما الاتجاه الثانى فقد اتخذته مجموعة متميزة من المفكرين نتجه الآن بعد ذلك إلى النظر فى مواقفهم .

Notes

- 1- Memories, Dreams, and Reflections, p. 299.
- 2- Letter of 12 October, 1956, Collected Works, Vol. II, P333.
- 3- Memories, Dreams, and Reflections, p.306.
- 4- The Letters of C.G. Jung; Vol. I, p. 256.
- 5- 22 December, 1950, The letters of C.G. Jung, vol. I. pp.568 ff.
- 6- "The soul and Death" in Jelfel, ed., the Meaning of Death, p. 6.
- 7- Ibid., p. 6.
- 8- Ibid., p. 10.
- 9- Ibid., p. 7.
- 10- Ibid., p. 8.
- 11- Ibid., p. 10.
- 12- Ibid., p. 6.
- 13- Suicide and the soul, p. 60.
- 14- Ibid., p. 63.
- 15- A useful guide to the definitions and function of these terms in Jung's thought may be found in Jolande Jacobi's *The Psychology of C.G. Jung*.
- 16- "Spirit and Life," *Collected Works*, Vol. VIII, p. 323.
- 17- *Basic Writings*, p. 246.
- 18- "Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales," *Psyche and Symbol*, p.61.
- 19- "Spirit and Life," p. 323.
- 20- Ibid., pp. 323 ff.
- 21- Ibid., p. 323.
- 22- Ibid., p. 328.
- 23- *COLLECTED WORKS*, VOL. V, P. 137.
- 24- "Stages of Life," Ibid., p. 388.

- 25- "On the Nature of the Psyche," Basic Writings, p.40.
- 26- Ibid., p. 39. My italics.
- 27- "Psychological Commentary on " The Tibetan Book of the Great Liberation, "Collected Works, Vol. IX, p. 479.
- 28- "Aion," Psyche and Symbol, p.8.
- 29- "On The Nature of the Psyche," Basic Writings, p. 72.
- 30- Ibid., p. 73.
- 31- Two Essays on analytic Psychology, p. 75.
- 32- "On the Nature of the Psyche," Basic Writings, p. 75.
- 33- Two Essays on Analytic Psychology, p. 137.
- 34- "Psychological Aspects of the Mother Archetype, "Basic Writings, p. 332.
- 35- Ibid., p. 330.
- 36- Two Essays on analytic Psychology, p. 79.
- 37- Psychology of Religion, P. 64.
- 38- Ibid., p. 41.
- 39- Two Essays on Analytical Psychology, p. 194.
- 40- "Archetypes of the Collective Unconscious, "Basic Writings, pp. 305 ff.
- 41- See Hillman's discussion of this issue in Suicide and the Soul, Part Two.
- 42- On the Nature of the Psyche," p. 81.
- 43- Two Essays on Analytical Psychology, pp. 173. ff.
- 44- Ibid., pp. 186 ff.
- 45- Ibid., pp. 250 ff.
- 46- "Transformation Symbolism in the Mass, "Psyche and Symbol, p. 209.
- 47- "Aion," p.22.

- 48- Symbols of Transformation, collected Works vol. V, p. 404.
- 49- Psyche and Symbol, pp. 206 ff.
- 50- "Dreams and the Underworld." p. 278.
- 51- Ibid., p. 285.
- 52- Ibid., p. 304.
- 53- Revisioning Psychology, p. 192.
- 54- Ibid., p. 193.
- 55- Suicide and the soul, p. 63.
- 56- The Letters of C.G. Jung, Vol. I, pp. 157 ff.

Bibliography

- Herman Feifel, ed., *The Meaning of Death* (New York: 1959).
- Edgar Herzog, *Psyche and Death*, tr. David Cox (New York: 1967).
- James Hillman "The Dream and the Underworld," *Eranos Jahrbuch* 1973 (Leiden: 1974).
- *Re-visioning Psychology* (New York: 1975).
- *Suicide and the Soul* (New York: 1964).
- Jolande Jacobi, *The Psychology of C.G. Jung* (New York: 1973).
- C.G. Jung, *Answer to job*, tr. R.F.C. Hull. (New York: 1970).
- *The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works, Vol. IX, Part One*, tr. R.F.C. Hull (Princeton: 1968).
- *The Basic Writings of C.G. Jung*, ed., Violet S. de Laszlo (New York: 1959).
- C.G. Jung *Letters*, ed. Gerhardt Adler and Aniela Jaffe, tr. R.F.C. Hull. (Princeton: 1973).
- *Memories, Dreams, and Reflections*, trs. Richard and Clare Winston (New York: 1963).
- *Psyche and Symbol*, ed. Violet S. de Laszlo (New York: 1958).
- *Psychology and Religion* (New Haven: 1938).
- *Structure and Dynamic of the Psyche, Collected Works, Vol. VIII*, tr. R.F.C. Hull (Princeton: 1969).
- *Symbols of Transformation, Collected Works, Vol. V*, tr. R.F.C. Hull (Princeton: 1967).
- *Two Essays on Analytic Psychology*, tr. R.F.C. Hull (New York: 1969).
- Erich Neumann. *The Origins and History of Consciousness*, tr. R.F.C. Hull (New York: 1964).

الموت من حيث هو عتبه

- الرؤية

١٠ - الأفلاطونية المحدثة* والفلسفة الهرمسية

* الأفلاطونية المحدثة: Neoplatonism : مؤسس هذه المدرسة هو أفلاطون (حوالي ٢٠٥ - ٧٠ ميلادية). وقد ولد أفلاطون في مصر ودرس على يد أحد أساتذة الاسكندرية وهو أمونيوس ساكوس. وصافه بعضا عن الحكمة إلى فارس ولكنه بعد ذلك هرب إلى ليطاكية وروما عام ٢٤٤. وبدأ أفلاطون في إقامة مدرسة فلسفية تحت رعاية الامبراطور جالينوس. وبعد موت جالينوس بقليل مات أفلاطون بالجذام وهو في ثلث من الثلثي السياسي. وأهم أعماله هي الأنيادانت Enneads التي كتبها فيما بين ٢٥٠ - ٢٧٠ وجمعها تلميذه برورفوريوس Porphyry. وتسمى انيادانت من الكلمة الأغريقية Ennea بمعنى تسعة لأن كل من الكتب الستة يحترق على تسع فقرات أو أقسام ولهذا تسمى التاسوعات. وقد تبع أفلاطون ما يعرف بالخطاب الثاني لأفلاطون (الذي ثبتت عدم صحة نسبة إلى أفلاطون) وقسم عالم الممقولات إلى ثلاثة أقسام : الواحد، ثم العقل أو اللبوس Nous والروح. والواحد متعالى تماماً وهو موضوع يستعصى على المعرفة ولكنه موضوع للعبادة والشرق. أما عالم العقل فهو عالم الأفكار أو التصورات وتحير أفكارا في عقل الواحد وإن كانت تعتبر أيضا عالم العدد. وأخيرا توجد للروح فيما تحت العقل وهي غير جسدانية ولكنها جوهرية وقادرة على التلذذ. وتحت الأرواح يوجد الكائنات التي تقطن الطبيعة ولكنها تعتبر سلبية حتى لا تعتبر مشاركة في الوجود على الإطلاق.

وبعض الأرواح، وليس كلها تفرق في الاجساد الأرضية والتي تعتبر شريرة منها أرواح أخرى سلبية. ولكن العالم ككل هو أيضا كيان حيوي حتى أو مثال للروح الواحد. وأكثر أفكار أفلاطون في شيوخ نسبتهما إليه واتصافه بها هو مبداه في أن الواحد يفيض مثل ما يفيض للنور من الشمس لخلق عالم العقل، وهذا بدوره يفيض في عالم الروح. ويظل الأمر غامضا في فلسفة أفلاطون هل هذه الفيض هي فعل خلاق سعيد من المبدأ للخلاق الأول أو نوع من اللخيانة والمسقوط. وعلى أية حال فإنه من تأمل المبدأ الأعلى يتلقى ما هو في الدرك الأسفل شكله وطابعه. وكذلك فإن الأرواح الفردية توجد كاتمكسات للروح الكونية الواحدة ولابد أن يكون هدفها هو تأمل الأعلى والدرجات العليا للحصول على النور والحيوية عن طريق استغراقها في الواحد. وتعتبر الأفلاطونية المحدثة خليط بين فلسفة أفلاطون مع مذاهب دينية وفيداغورية وغيرها من المذاهب القديمة. ويرجع إلى أفلاطون وتاسوعائه وقد أسنان إليها برورفوريوس عناصر أرسطية. وطورت مدرسة لثينا الأفلاطونية المحدثة في اتجاهات لاهوتية ضد المسيحية وخاصة في أعمال بروكلوس من القرن الخامس. وفي الاسكندرية حدث امتزاج بين عناصر الأفلاطونية المحدثة والمسيحية وتطور هذا الاتجاه في أعمال بروتوريوس. وقد كان للأفلاطونية المحدثة تأثير عميق على فلسفة للصورة الريبسلي وفلسفة عصر النهضة وكذلك بالطبع على الفلسفة الإسلامية واليهودية على الرغم من الفارق الكبير بين الإله في الأديان السماوية وبين الواحد في الأفلاطونية المحدثة. راجع قاسوس كسفرود في الفلسفة، انظر أعلاه ص ٢٥٩.

الفلسفة الهرمسية*

فى عام ١٤٦٠ ميلادية عاد راهب إلى مدينة فلورنسا راجعا من مقدونيا حيث أرسله كوزيمو دى مدتشى Cosimo de Medici** لإيجمع مخطوطات قديمة. وكان من بين مشروعاته كتاب كبير مكتوب بالأغريقية كان له تأثير كبير على عصر النهضة بل وعلى التاريخ العقلى للغرب فيما بعد ذلك بل وقد يعتبر ذا تأثير ضخم فى تطور العلم الحديث. وهذا الكتاب الذى سيعرف فيما بعد باسم المجموع الهرمسي Corpus Hermeticum كان يظن أن صاحبه وكتابه هو الشخصية الأسطورية التى تعرف باسم هرمس مثلث العظمت Hermes Trismegistus وهو شخصية ينسب إليها أنها ذات حكمة عظيمة وأنه عاش فيما قبل أيام موسى.

وكوزيمو الذى كان نموذجاً صادقاً لمكان عصر النهضة وكان متمرساً على استخدام السلطة كما كان حازقاً فى المباحث العقلية قد اعتبر الكتاب كنزاً كبيراً وأمر بترجمته إلى اللاتينية فوراً. وكانت هذه المهمة من نصيب مارسيليو فيكينو Marsilio Ficino وهو باحث وفيلسوف شاب كان كوزيمو قد أركل إليه ترجمة كل أعمال أفلاطون. ولكنه تلقى تعليمات بأن يضع أعمال أفلاطون جانباً وأن يبدأ دون أى تأخير فى ترجمة المجموع الهرمسي. وقد تمت هذه الترجمة قبل عدة أشهر من موت كوزيمو. وكان نص المخطوط مصدراً لعماد وسلوى للحاكم المعجوز حتى أنه طلب أن يقرأ له وهو على فراش موته.

ولعب المجموع الهرمسي دوراً بارزاً خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فقد قوبل الكتاب بحماس كبير من عالم دفعته خصائصه العقلية الفكرية أن يكون حريصاً على أن يجد وراء المصادر والأصول فى كل مجال من مجالات المعرفة أملاً أن يجد للمبدأ الواحد الذى يمكن أن

* الفلسفة الهرمسية: فسجد الفارئ شرحاً مطولاً لمصادرها فى الفصل وقد تكفى هذا الإشارة إلى أصل كلمة هرمس Hermes الذى هو رسول الآلهة الأغريقى وآله الطرق والتجارة والابتكار والحيلة والسفرة. وعند الرومان يرتبط بعطارد. وترد هذه الفلسفة إلى المجموع الهرمسي Hermetic Corpus الذى يعرض له هذا الفصل بالتفصيل. ويطلق اسم فلسفة هرمسية على مجموعة العقائد المستمدة من الكتب المصرية القديمة المسماة كتب توت Toth المثلث العظمى وقد طبعت فى ترجمة لاتينية عام ١٤٧١ واليونانية عام ١٥٥٤ فى باريس. وهى تتألف من عدة فقرات وأقوال مأثورة.

* Cosimo de Medici: من أوائل رؤساء عائلة مدتشى وهى عائلة من أصحاب الأموال والبسوك سيطرت على فلورنسا بدءاً من عام ١٤٣٤ قبل أن تحصل على لقب الدوقية ١٥٣٢. وكان بريمو يقال عنه الأكبر أو القديم، وكان حاكم فلورنسا بدءاً من عام ١٤٣٤.

يجمعها جميعا معا. والواقع أنه قبل أن ينتهي القرن كانت قد صدرت للكتاب ستة عشر طبعة مستقلة. ولم يكن مرجع ما اكتسبه الكتاب من حجية ومصداقية هو ما يفترض عنه من أنه قديم تراثي فلقد كان يعتبر أيضا مجموعا لكل اتجاهات التراث العقلي والدلالي التي نشأت في الألفية سنة التي تفصل بين موسى وحكم المديثني. فكان تعبيرنا لذلك المصدر الأول لأنوان متباينة من التراث مثل اليهودية والمسيحية والإسلام والأفلاطونية كما كان يعتبر المفتاح للتوفيق بينها.

والذي يهمنا هنا ليس هونص المجموع الهرمسي في ذاته، ولكه ما ولده من حدوس وأفكار فلسفية لدى عدد من أبرز رجال عصر النهضة اللذين وقعوا رغم ما بينهم من فوارق تحت تأثيره. غير أن التاريخ يكشف لنا بوضوح أن المجموع الهرمسي قد فشل في أن يضع الأساس لدين مشترك كما كان متوقعا أو أن يكشف عن المبادئ الفلسفية التي تجمع وتوحد اتجاهاته المتعددة والتي يمكن من خلالها حل كل الخلافات الفلسفية. ولكنه مع ذلك جمع في بؤره واحدة سلسلة عريضة من المدارس العقلية والممارسات الروحية التي خرج عنها تصور فريد بالغ التأثير عن مكان الموت في الطبيعة الإنسانية. وكما سدرى فيما يلي فإن التراث الهرمسي قد قدم نظرية للذات لا تنفد عدد الخط النفسي الذي رفض يونج أن يتجاوزه. ومع ذلك فمن الأمور ذات الدلالة أن نجد يونج يرجع مرارا إلى جوانب من التراث الهرمسي وخاصة الخيمياء القديمة Alchemy وعلم التنجيم والباراسيكولوجي* بوجه عام كما أنه قد نقب فيه ليستخرج من منجمه معلومات تساعد نظرياته ولكنه لم يستطع أن يرى أن مدار هذا المجموع من الأفكار هو حول رؤية للا محدودية الذات أو ما يسميه الهرمسيون، على خلاف بينهم، أما الذهن أو الروح أو العقل. ولكننا يجب ألا نستهين بتحريج يونج أو بتحفظه. فهناك حس ملائم بالخطر والتوجس المستحق إذا ما قارب المرء هذه المجالات. والشعور بالغرابه الذي يربط بالظواهر الغامضة هو مجرد انعكاس سطحي لتوجس خطر أكبر: هو خطر فقدان الذات لنفسها وخضوعها ليس فقط لعوامل من القرى الشيطانية الشريرة بل وللقوى العميقة للروح نفسها. ودراستنا لتصوير الموت في التراث الهرمسي لن يعطينا فحسب أدراكا مباشرا بهذه المخاطر المهددة بل وما يحكيه العارفين بها من شطحات ونشوات.

رسوف نفغل هنا نص المجموع الهرمسي نفسه وذلك لعدة أسباب. ففي عام ١٦١٤، أي بعد حوالي قرن ونصف من حصول كوزيمو على نسخة من الكتاب اثبت باحث من دارسي

* فرع من علم النفس يدرس ظواهر لا تخضع للمنهج العلمي مثل التخاطر ومعرفة الغيب وكرامات الأولياء. ولكن كثير من علماء النفس يخرجونه من دائرة العلم إلى الخرافة والتدجيل رغم ظهور عدد من الكراسي الجامعية لدراسته وتدريبه في الوقت الحاضر.

الإنسانيات يدعى اسحق كازيون* على نحو قاطع لاشك فيه أن المجموع لا يمكن أن يكون راجعا إلى وقت سابق على وقت النبي موسى. فقد كشف التحليل الداخلي للنص والدراسة التاريخية لعناصره أنه لا يمكن أن يكون قد وضع قبل القرن الثاني للميلاد. وقد رأى كازيون أن المجموع عمل مخلوق من وضع المسيحيين الأوائل وأنه لا علاقة له بمصر الذي يزعم الكتاب أنها كانت منشأه. بل وقد رأى علاقة على ذلك أنه من وضع مؤلفين متعددين كما تكشف عن ذلك الاختلافات في أسلوبه وما تضمنه من متناقضات حادة واضحة.

وقد يستحيل حاليا معرفة أين نشأت هذه الوثيقة. فهناك من الأسباب ما يدفع على الاعتقاد أن بعض مآذنه قد استمد من مصادر مصرية أو اسکندراية قديمة حيث أن الخصوصية** وغيرها من الممارسات السرية كانت متمركزة هناك. ولكننا نعرف أنه لا يمكن التصديق بأن هرمس كان مصرية قديما وإنه كان يلقب بالتفخيم بمثلث العظمة Trismegistus وأنه اكتسب هذا اللقب من تميزه كفيلسوف وكاهن وملاك. فالمؤمنون به في عصر النهضة كانوا يعتبرون بأن شخصيته غامضة وإن كان بعضهم يقرنه بالآله الأغريقى هرمس الذي عرف بنفس الاسم أو بالآله المصريت تحوت***.

وقد مضى فيكينو Ficino في تخميناته فقال حيث أن كلا من هرمس وموسى من أصل مصرية فقد يكونا شخصا واحدا.

* Isaac Casaubon باحث في الدراسات الفلسفية ولاهوتى من اتباع كالفن عاش في جنيف ١٥٥٩م وفي لندن ١٦١٤. وقد أطلق عليه لقب فنيق المصلحين البحات والفريسيكس أو العقفاء طائر خرافي زعم القدماء أنه يصر خمسة قرين أو ستة ويعد أن يحرق نفسه وينبعث متجددا من رماده.

** Gnosticism أحيانا لترجم الغنوسية أو مذهب للعرفان الذي اعتنقه بعض المسيحيين الأوائل وقائلا بأن المادة شر وإن الخلاص يتأتى عن طريق المعرفة الروحية. (المترجم).

*** Hermes: رسول الآلهة الأغريق ومبعوثهم وهو أيضا إله الطرق والتجارة والابتكار والحيثية والصومانية ويحرفه الرومان بطارد. أما اللقب هرمس مثلث العظمة HERMES TRISMEGISTUS فهو اسم اعطاه الأفلاطونيين المحدثون للآله المصرى تحوت الذي كان مقرنا بالآله هرمس والذي كانت تنسب إليه مجموعة أعمال تسمى مذهب صوفيه ثيوسوفيه وتجهيميه وكيمائية قديمة. أما الإله الفرعونى THOTH تحوت فهو إله الحكمة والمعرفة والسحر ومكتشف أو واضع الأرقام والحروف وكتب الآلهة جميعا ويملك عادة في شكل رجل برأس أفعى أو للقرن الأغريقى. والأغريق يلقون ببله وابن هرمس الأغريق. (المترجم)

فما نجده في الوثيقة ليس هو إذن تعبير أصلي وأولى عن الحق ولكنه مجموعة غير متساوية ومستمدة من مصادر متعددة أخرى تمثل حقائق ومعلومات وضعها مفكرون متوسطو القيمة قد نسي ذكرهم. وما يهمنا أكثر في هذا المقام هو تلك البنية العقلية التي أدت إلى هذا التقدير الكبير للمجموع الهرمسي. فلابد أن ننظر نظره جديده إلى حقيقة أن عددا من أصحاب الفكر كانوا يتعاملون بحماس وحرارة إلى بديان فلسفي يتكامل فيه مجموع للفكر الفلسفي ومجموع للتاريخ.

والواضح لنا الآن أن هذا البحث أو المطلب كان هو في حد ذاته تعبيراً عن نظره فلسفيه تشكلت خلال قرون سابقة من أعمال أفلاطون وأقريطين. وعلى الرغم من أن أفلوطين قد يكون معاصراً لتأليف المجموع بل وقد يكون قد عاش وقتاً بعد إنجازها فإن تفسيره الخاص المتميز للتراث الأفلاطوني فيه الكثير من التشابه مع الكتابات الهرمسية وإن كان بالطبع أكثر نصاعة ووضوحاً وأكثر أصالة. ولهذا فالتنا سحاو أن نعزل العناصر الأفلاطونية والأقريطية المميزة ثم يبين بعد ذلك كيف أنها كونت لب التراث الهرمسي وجوهره الداخلي وأنها عانت للأزدهار والفتح في عصر النهضة لفيض بعد ذلك في عدد من الظواهر المختلفة مثل التنجيم. ومسائل الاسرار والسحر والخيما (الكيمياء القديمة) ودراسات شكل الجمجمة من حيث دلالاتها على الشخصية والصفات العقلية Phenology والبساراسيكولوجي Parasychology ثم بعد ذلك في الحركة الرومانتيكية والروكروسيانية* والتيروصوفيا** والاندروصوفيا***.

ويبدو من الضروري أن نوضح للقارئ أن عودتنا لأفلاطون وأقريطين لم تكن فقط بدافع من الانشغال أو الاهتمام بما هو قديم. فهناك سبب هام للنظر فيها ودراسة هذه المصادر. فمن الشائع بين الباحث أن يكشفوا عن سذاجة، إن لم يكن جهل، بل وخداع حول ما يسمى بالقدون السرية.

* الروكروسيانية Rosicrucianism نسبة إلى جماعة سرية قامت في القرن ١٧ و ١٨ تدعي لنفسها قدرات خفيه ومعرفة سرية وتدين بمعتقدات دينية غيبية ويرجع اسمها إلى Rosenkreuz الذي يظن أنه مؤسسها الأول في القرن ١٥. واسمه مستمد من كلمة Rosicrus وهي صيغة رومانية لكلمة Christian أو مسيحي وتتكون من مقطعين Rosen بمعنى ورد و Crux مفرد صليب.

* التيروصوفيا تطلق على أي مذهب فلسفي أو ديني يزعم لأصحابه معرفة صوفية بالطبيعة الأنهية وتلقى نوع من الرحي (والكلمة من ثور بمعنى إله وصوفيا بمعنى حكماء).

*** الاندروصوفيا: فلسفة ترجع إلى رولف ستيد (١٨٦١ - ١٩٢٥) تقوم على الاعتقاد بأن التدريب الذاتي يفتح للمرء الطريق إلى تجرية صوفية ومعرفة بالعالم الروماني.

فالخيمياء كثيرا ما تعتبر علما جاء سابقا على الكيمياء ولكنه علم ملئ بالمعلومات الخاطئة وكذلك فإن علوم التنجيم تعتبر تشويها خرافيا للظواهر الفلكية التي يمكن ملاحظتها موضوعيا وعلم جرا. ولكن إذا نظرنا أولا في فكر أفلاطون ثم أفلاطون فيستدري أن للتراث الهرمسي والفنون السحرية السرية ليست على أي نحو مجرد صورا أو نسخا مجهزة لم تلصق عن العلوم الفيزيائية. فقد نشأت هذه الفنون عن نظرة مختلفة تماما عن النظرة التي ارتبطت بالعلوم المعاصرة. وليس ما نشد هذه الفنون تحقيقه هو أمر شبيه بما يبحث عنه العلماء. فهي في الحقيقة نظرة بدلية مغايرة حقا تقوم على مفهوم مختلف للحرية الإنسانية وعلى ذلك للموت الإنساني أيضا.

ولقد التحقينا بأفلاطون من قبل في هذه الصفحات. ولقد استمعنا حينذاك إلى حوار الكلاسيكي للمعول فيدون حيث يتحدث سقراط مع أسدقائه في اليوم الأخير من أيام حياته شارحا لهم بهدوء أسباب الاعتقاد بأن الروح لا بد أن تكون خالدة. ولكن أفلاطون الذي نلتقي به الآن قد اختلف تماما عن ذلك الذي عرفناه.

والوثيقة التي سننظر فيها هي محادثة تيمائوس Timaeus التي قد تكون أكثر أعمال أفلاطون شهرة ومعروفة في عصر النهضة وإن كانت أقل أعماله موضعاً للدراسة الآن. ولقد كتبت تيمائوس بعد عدة سنوات من تاريخ كتابة فيدون. ولقد كتب أفلاطون بعد بضعة سنوات من المحاورات السقراطية جمهوريته الشهيرة (والتي هي أيضا محاوره وإن كان سقراط الذي يبدو فيها لا يكاد أن تكون له صلة بالشخصية التاريخية للحقيقة التي عرفناها في فيدون) وقد وضع أفلاطون في «الجمهورية» الأساس لتصوره عن الدولة المثالية. ولأنك أن أفلاطون كان سيكون سعيدا تماما لو أنه عرف أو عمل في خدمة كوزيمودي مينتشى الذي يبدو أنه كان قريبا من الصورة التي كانت في ذهن أفلاطون عن الملك الفيلسوف. ولكن أفلاطون لم يكن محظوظا بهذا القدر في حياته. فقد باءت بالفشل محاولاته العثورة على مثل هذا الحاكم وأحببت لحباطا مريزا كل جهوده لأن يقيم مثل هذه الدولة المثالية. وهكذا نجد أن الفيلسوف الذي كتب تيمائوس قد أصبح أكثر حيلة وأقل طموحا وأملًا. ومع ذلك فقد استمر بحثه عن مجتمع عقلي منتظم يشغل تفكيره وإن كانت اهتماماته قد أصبحت اهتمامات نظرية أكثر من أنها اهتمامات عملية.

ومحاضرة تيمائوس هي محاولة أفلاطون أن يكشف عن أن ما هو عقلي في طبيعة الإنسان ليس شيئا صادرا عن السياق الاجتماعي للمرء كما أنه ليس نتيجة للتعليم. فالعقل في المقدرة للذهنية الإنسانية هو نفسه العقل الذي يمد الكون نفسه بالنظام والاتساق. والبحث عن صور وأشكال عقلية للاجتماع الإنساني هو نفسه الدراسة للتركيب العقلي للمعقول للوجود بأكمله. ولقد أوضحت هذه

النقطة بالذات في هذا الموضوع لأبين كيف مضى أفلاطون بعيدا فيما وراء الحكمة البسيطة في محاوره فيثون. ففي هذه المحاوره كان سقراط يكتفى بأن يبين كيف أن الروح والبدن منفصلان وكيف إن البدن في الحقيقة يمسك بالروح إلى الخلف فيبعدهما عن أن تصل إلى غاية مساعدتها الخالصة. فالذي يتبدى في تلك المحاوره هو نوع من الثنائية البسيطة غير المعقدة وضرب من التفكير سيكون له تأثير كبير على النظريات التي قدمت بعد ذلك عن الروح ثم كان له بالتالي أثر كبير على تصورات الموت. أما في محاوره تيمائوس فلا تبدو مثل هذه الثنائية واضحة. ففي هذه المحاوره لا يفصل أفلاطون الروح عن موضعها المادى بل يبين انطباعها وتلاكمها مع مادة الكون المحسوسه. ونتيجة لهذا يظهر مفهوم مختلف تماما للموت تصعبه نظره مختلفة تماما أيضا إلى الحرية الإنسانية.

وتيمائوس هو فيلسوف خيالي ابتدعه أفلاطون، وراح يتحدث من خلاله في هذه المحاوره، وكان يشرح نظريته في نشأة الكون ومحتواه، وكان ذلك كمدخل للمناقشة التي كان من المقرر أن يتناول فيها التنظيم السياسى المثالى للجماعه الإنسانية (وهو نقاش لم يفرغ أفلاطون لكتابته على الإطلاق بعد ذلك).

ويبدأ تيمائوس حديثه بأن يميز بين : ماهو دائما واقعى وليس له سيوره وبين ماهو دائما في سيوره ولا يكون واقعى أبدا^(١)، ويورد تيمائوس بعد ذلك أساس التفرقة بين الواقع والسيوره في عبارة موجزة أصبحت المركز لكل الفكر الأفلاطونى وأصبح من الممكن للدارس أن يحل بدلا منها كل خيوط والغاى فلسفته. وهى ترد على النحو التالى : « كل ما يدرك بالفكر بالنظر للعقل (Mein Logo) هو الشئ الذى يظل دائما واقعى دون تغيير، أما الذى هو موضوع للإيمان والاعتقاد مصحوبا بأحاسيس ومشاعر غير عقلية فهو الشئ الذى يصير ثم يبيد^(٢) ».

وهكذا نرى أن أفلاطون من البداية يقيم رابطا بين الفكر والوجود، وهو الأمر الذى سيكون له تأثير بعيد المدى على المفكرين من بعده. فالفكر لا يستلج الوجود لشيء ما ولكنه يدرك ماهو واقعى مباشرة. أما الأشياء التى هى فى حالة سيوره والتى هى غير واقعية فإنها تؤثر فى الذهن عن طريق الحواس، غير أن الأحاسيس ليست أفكارا. فهى أيضا مثل الموضوعات تبعد دون أن تترك أثرا. ومن طبيعة الفكر أن يحاول تبين القوالب الباقية للأحاسيس للمابة. والذى يبقى دون تغيير هو الواقعى للحقيقى، وليس للفكر بالمعنى الدقيق موضوعا إلا هذا الواقعى الحقيقى. وهنا نجد أفلاطون حريصا على أن يجعل تيمائوس يقول أن ما يصبح موجودا ثم يتلاشى « هو موضوع

الإيمان والاعتقاد المصحوب بأحاسيس غير عقلية، ويفترض الذهن (فى جهله) أنه يعرف الموضوعات العابرة.

ويجب علينا أن نوجه اهتماما كبيرا لما يقوله أفلاطون فى هذه الفقرة المفتاحية: فالمعقول ليس هو مجرد ماهو منطقي؛ فأن يكون الشيء معقولا يعنى أن يكون واقعيا حقا وأن يكون باقيا.

والفهم العقلى لا ينأتى أو يسلم نفسه للتحليل أو الاستنتاج بل للإدراك المباشر لما هو ثابت غير متغير. فأن يفكر المرء يعنى عدد أفلاطون أن يبصر. والتفكير هو وسيلة الرؤية لما هو خالد.

ويعنى تيمائوس بعد ذلك ليقرر مبدأ آخر للفهم العقلى الأفلاطونى فيقول: «كل ما يصير لابد بالضرورة أن يكون ذلك بفعل عله ما؛ وبلا عله لا يمكن لأى شئ أن يصير»^(٣). ويبدو هذا مناقضا لما يحدث فى التجربة المعتادة للمادية. فالأمر عادة أن العله هى الظاهرة العابرة التى تتلاشى بمجرد أن يصير أثرها موجودا. وأفلاطون لا ينكر هذه التجربة المادية ويشير إليها فيما بعد فى تيمائوس على أنها « عليه ثانوي»^(٤)، Secondary Causation. ومع ذلك فمن الجلى ثامسا أنه يعنى بهذه العبارة أن العلية الثانوية هى أمر احساس غير عقلى وليست ادراكا للعليه الحقيقية. فالأشياء يبدو ظاهريا فقط أنها علة لبعضها لبعض الآخر. ونحن نعرف من أعمال أفلاطون الأخرى أن العلية لا يمكن أن تتحقق فقط إلا بما هو واقعى حقا وبما هو ثابت غير متغير. فهو كثيرا ما يشير إلى السرر مثلا على أنها علة. ولكن كيف يكون ذلك؟ أى كيف لما هو ثابت غير متغير أن يكون علة للتغير؟ والواقع أن اجابة أفلاطون على هذا السؤال الصعب هى اجابة معقدة وغير مقتعه بما فيه الكفاية. فالظاهر أنه يقول أن الأشياء الزمانية « تشارك» PARTICIPATE فى الصسور الخالده. ولكنه لا يقدم أبدا تفسيرا كاملا لما يعنيه « بالمشاركة، ويبدو أن تفسير هذا المعنى، على الرغم من أهميته الكبرى فى تفكيره، لم يكن حقا واضحا بالنسبة له هو نفسه^(٥). فالعلاقة التى يشير إليها ليست علاقة قوة أو تأثير ولكنها علاقة تتعلق بالوجود. فكل موضوع عابر يقوم وجوده داخل صورة أو أخرى. وفى حالة الصسورة فإن هذه الموضوعات تعبر من خلال ماهو واقعى حقا. ولهذا فإن العقل للمفكر يمكن له أن يرى للخالد من خلال ماهو عابر.

وهنا يتعامل تيمائوس عن وجود العالم ككل فلا شك أن العالم متغير ولهذا فلا بد أن يكون قد جالب إلى الوجود. ويدخل أفلاطون هنا مصطلحا أصبحت له شهره غريبه شاذه فيما جاء بعده من تفسيرات لفكره. فقد جعل تيمائوس يفترض أن الكون قد جالب للوجود على يد Demiurge أو صناع. فقد رأى اليهود أن المصطلح يعنى الاشارة إلى يهوه إما المسيحيون فقد اعتبروا هذا الدميرج

Demiurge* هو الألقوم الثاني في الثلاث الذي قام الأب (الرب) من خلاله بالخلق أما الفلوسوفيون فقد اعتبروا هذا الصانع كائنا إلهيا غير كامل تماما. ولكن في ضوء ما قدمنا من ملاحظات عن العلوية قالوا صريح أن أفلاطون يقصد «بالدميرج» الجانب للخلاق مما هو واقع خالد غير متغير. فليس في تيمائوس أية إشارة توحي بأية صفات شخصية في إشارة أفلاطون إلى «الدميرج».

ولما كان التفسير الذي يطلى للدميرج فإن الأمر الذي يجب الاهتمام بملاحظته هو ما يقرره أفلاطون عن أن كل ما يحليه الدميرج أو الراقى الخلاق للوجود لابد أن يتحقق فيه ما يشير إليه تيمائوس بأنه مشابهة لخالقه. فإذا كانت علاقة العالم بخالقه هي علاقة مشاركة فلا بد إذن أن يكون الراقى للخالد مشعا مصيلا في كل جانب من جوانبه.

وبعبارة أخرى فإن المعقولة لابد أن تكون وامتحة مرئية في كل الظواهر العابرة في الكون. وهذه النظرة في فهم العلاقة بين الضرورية والواقعي كانت لها نتائج مذهشة بل قد تكون غريبه تستصسى على فهم القارئ للحديث ولكنها مع ذلك كانت نتائج بالغة التأثير والتشكيل لما تلا ذلك من تطورات فكرية. فإذا كان العالم قد خلق على شبه «الدميرج» فلا بد أن يكون له إذن قدرة ذهنية عقلية وأن يكون له روح. فتيماوس يظلم عبارته مستلججا أن لابد لنا أن نقرر أن هذه الدنيا قد وجدت بفضل عناية الرب وأنها في الحقيقة كائن حي قد وهب الروح والعقل^(١).

واستنتاج أن العالم هو مخلوق حي لم يكن مجرد مبالغة أو تطرف عارض من جانب أفلاطون بل كان هذا الاستنتاج سمة جدية لا غناء عنها في مجمرع فكره قد حملت نتائج عديدة هامة في النظرة للحياة الروحية. فقد كانت بدلية رقمنا قاطعا مفاجئا للنظرة إلى الكون التي ترى أنه متكون من أجزاء مختلفة مستقلة بعضها عن البعض الآخر وأيس بينها وبين بعضها إلا علاقة عارضة خارجية، وهي النظرة الشبيهة بالنظرة التي قال بها الأبيقوريون وكذلك العلم الحديث. أما إذا كان الكون كيان عضوي فلا بد أن يكون كل جزء فيه متمميا وراجعا مباشرة إلى مركز واحد وأن يكون محكوما بقيادة وهادية هازمة. ولابد لكل صغيره وكبيرة فيه أن تكون حبلية محملة بالمعنى.

وهناك بعد ذلك نتيجة روحية أخرى أكثر أهمية تتعلق بالقول بالاكتماء الذاتي للكون. فعلى حين أن الروح تكفاله وتحيط به فليس هناك شيء وراء حدود الفضاء لأنه ليس بحاجة إلى أي

* Demiurge «الدميرج» الكلمة اغريقية بمعنى صناع وقد تعددت استخداماتها بعد الاستخدام الأول لدي أفلاطون في تيمائوس ونظرا لفردية التعبير فقد احتفظنا في الترجمة بتطويع اليوناني. (المترجم).

شيء آخر وراء ذاته : فقد كان تصميمه بحيث يستخدم فضائه ونفايته طامعا لنفسه وأن يفعل ويفعل تماما بنفسه ومن داخل ذاته وذلك لأن صانعه قد رأى أن من الأفضل أن يكون مكتفيا بذاته غير معتمد على أي شيء آخر، وهو إذن مثله مثل العقل ، يدور بشكل منتظم في نفس المكان وفي داخل حدوده ذاته (٧) .

ويبدو الأهمية الروحية للإكثفاء الذاتي أكثر وضوحا عندما ننظر في نتيجة ثالثة من النتائج المترتبة على القول بأن العالم كيان حي . فقد سبق أن نظرنا في ملاحظة تيماروس أن جسد العالم يحتوي عقلا وروحا . فإذا كان العقل هو ما يتعلق بما هو واقعي لا يتغير وإذا كانت الأجسام المادية توجد في حال من التصيرورة فإن مهمة الروح إذن أن تتخذ وضعا وتوسط بين الطرفين المتطرفين . فمن خلال الروح تؤثر الصور التي لا تتغير على الظواهر العابرة في العالم . وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يفصل أبدا في مذهبه في الروح ليزيل ما يحيطه من غموض يبقى عدد المزمع مع ذلك انطباع قوى بأن الروح هي مصدر حيوية البدن وأنها عامل أو فاعل تندرج بفضلها صور العقل (نوس) في الجانب المادي للعالم .

أما روح العالم فلها موضع متوسط بين ما هو منقسم وما هو غير منقسم مما يجعلها كلا الأمرين في الوقت نفسه . وهكذا فإن روح العالم تقسم نفسها إلى أرواح منفصلة متميزة تربط نفسها بالأجسام المادية مع احتفاظها في نفس الوقت بوحدةها الأساسية . ويقدم أفلاطون هنا عرضا مسرفا لنظام تقسيم الأرواح : فهو يجعل للديمرج يقسم روح العالم إلى أجزاء منفصلة بعدد ما هناك من نجوم ثم يوزع الأرواح على النجوم التي تخصها . ومن النجوم تهبط الأرواح متجسمة للمعنى مدة من الزمن بين الكائنات الفانية في العالم .

وحسب فاعلية هذه الأرواح فإنها إما أن تعود إلى الأجرام السماوية ، وهناك تسمى حياة سعيدة مناسبة لقدرها، أو أنها تنزل تهبط إلى صور أدنى من الوجود . وكان هذا فيما يبدو عقابا لها على عجزها عن أن تعيش بمقتضى العقل وحكمه (٨) .

ونتيجة لهذا التصور فإن روح العالم لا تكون فحسب مشابهة في ماهيتها للديمرج ولكن الأرواح الفردية نفسها تعدبر أجزاء مقيمة لروح العالم . ونرى مع هذا كيف ابتعدنا في هذا التصور عن التصور البسيط عن الخلود الشخصي الذي طرحه سقراط في محاورتي فيدرون والدفاع (Phaedo, Apology) نفى هاتين المحاورتين المبكرتين يبدو أن أفلاطون قد كان مكتفيا بأن يقول أن روح سقراط سوف تبقى حيه بعد موته وأنها ستظل موجودة ممثلة في سقراط . فلم تكن هوية أو تميز الروح موضع التنازل . بل لقد كان من الممكن تصور سقراط وهو يتحاور مع عظماء الماضى

فى منطقة الموتى غير مرئية. أما فى تيمابوس فإن التأكيد ليس على البقاء بل على المشاركة. وليس على اتصال الشخصية واستمرارها بل على امتزاج الشخصية فى صورة أعلى من صور الوجود. فافلاطون هنا ليس منشغلا بدوام الروح بل بوضعها المتوسط بين ما ينقسم وما لا ينقسم أو بين الصورة والواقع الحق. فليست الروح هى الصورة التى ستوجد بها خالدين ولكنها الوسيلة التى تصعد فيها وبها من الصور الدنيا للوجود إلى مجال الواقع الحق الذى لا ينفجر.

وهكذا نستطيع أن نقرن أفلاطون فى أعماله المتأخرة بصور مختلف عن الموت. فإن تفكيره هنا لا يشير إلى اعتبار الموت اتصالا واستمرارا بل إلى اعتباره عتبة أو النقطة التى تتخذ منها الروح مرقى لصعودها إلى أهوال من الوجود أعلى وأكثر شمولا. فعندما يعتبر الموت استمرارا واتصالا فلا يمكن أن يعد موتا فى الحقيقة. فافتراض اتصال الحياة لأبد أن ينكر الموت من حيث هو كذلك ويفق أية إمكانية لأى عدم اتصال حقيقى. فإذا كان سقوط سيواصل حياته كمسقط فلا بد إذن أن يذكر أن يكون للموت أى أثر على حياته. أو على ما يبقى منه أيا كان هذا يجعل منه مسقط. ولكن هذا العمل للمتأخر لأفلاطون يطرح إذن مفهوما مختلفا تماما. فالذى يحدث عدم الاتصال والانقطاع قد أصبح الآن هو سقوط كل المواقف البدنية مما يسمح للروح أن يتخذ بها إلى مرتبة أعلى من مراتب الوجود. والموت هو إذن اصعاد الروح إلى مشاركة أكثر اكتمالا فى روح العالم الكلية الشاملة. وهو بذلك عتبة بمعنى أنه ليس مجرد تغيير فى الوضع ولكنه انفتاح على نوع جديد من الحياة للروح. وهذه الحياة الجديدة هى فى الحقيقة غير مرئية بالنسبة للعقول الدنيوية الفارقة فى الجزئيات، فبالنسبة لهذه العقول لا يمكن أن يكون الموت إلا انقطاعا وعدم اتصال دون أن يكون هناك أى اتصال مفطور. وهذا الذى يطرحه أفلاطون متأخرا على أنه اتصال سنعتبره نحن هنا رؤية Vision. ولكى نتبصر بهذه الرؤية لأبد أن نعود مرة أخرى إلى ما يحرضه فى تيمابوس من آراء وهجج.

ولقد سبق لنا أن رأينا أن التفكير العتلى عند أفلاطون هو أشبه ما يكون بالتبصر أو الرؤية لما هو ثابت غير متغير. وتصبح القوة الخاصة المميزة لفعل التبصر أكثر وضوحا عندما ننظر فى الفارق بين العقل وما يسميه أفلاطون «ضرورة» Necessity. فالأمر الطوبى المعتاد أن نعتبر مصطلح الضرورة متفقا متسجما مع العقل أى أن ما يبدو ضروريا يبدو أيضا أنه معقول أو ما هو عتلى. ولكن أفلاطون يستخدم المصطلح على نحو عكسى تماما قاصدا به معنى شبيه بما نعنيه بالتغير Change. فالضرورى عنده هو ما يقع خارج حدود العقل وبذلك ما يند عن سطرته وحكمه. فهو ما يحدث خلال عامل أو فاعل مجردا من أثر الذهن أو العقل. وتجربة الضرورة هى إذن تجربة

التقدر أى ماهو قدرى: أى كوننا نخصص لاحداث لا تتأثر بإرادتنا. وبعبارة أبسط فإن ماهو ضرورى هو ماغير عقلانى.

ولقد كان من الطبيعى أن يضل وجود الضرورة مع العقل امرا اشكاليا وذلك على الخصوص مع وجهة النظر التى ترى العالم كلنا حيا يشابه تشابها كاملا مع الديمرج حتى أن أفلاطون يشير إليه على إنه «إله مبارك» (٩). ولا يقدم لنا أفلاطون تفسيرا متناقضيا وقيا لبرزوغ الضرورة (ومعها وجود الشر فى العالم) ولكنه يقدم لنا عرضا اسطوريا لذلك. فهو يجعل تيمابوس يشرح تولد الكون على أنه :

« نتيجة مختلطة للجمع بين الضرورة وبين العقل. فيطى العقل حكمه على الضرورة بأن يقطعها أن تقود غالبية ما يصير من أشياء نحو ماهو أفضل. وعن هذا الطريق وبهذا المبدأ كان تكوين الكون فى البدء بالانحصار العقلانى على الضرورة» (١٠).

وعلى الرغم من أننا لا نعلم من خلال هذا العرض لم كانت هناك ضرورة فإننا على الأقل نعلم أن العقل هو العنصر الأعلى مادام أن العقل هو ما سمح للضرورة أن توجد على الإطلاق.

ويجب أن نلاحظ أن هذه التفرقة أمر ضرورى فى فهم تصور الموت عند أفلاطون. والدور الذى تلعبه الرؤية فى علاقتها بالموت. وذلك حيث أن العنصر الفانى فى الطبيعة الانسانية (ونعنى به البدن) متكون مركب من الضرورة (١١). والموت إنما يحدث بالضرورة وهو فى جوهره غير عقلى. ولكن إذا كان العقل هو قوة أعلى من الضرورة فليس لنا إلا أن نفترض أن الموت يحدث لأن العقل يسمح به. فهل يرتب على ذلك أن الموت يمكن أن يستبعد بالعقل؟ من ناحية لا يرتب هذا الاستنتاج عن هذه المقدمة حيث أن بدنا. وهو للجانب غير العقلانى من وجودنا. قد أسلم بالفعل من قبل للضرورة ولا يمكن أن يسترد منها. ولكن من ناحية أخرى. ليس هناك حاجة لاستردادها حيث أن طبيعتنا البشرية متكونة من الضرورى للعقلانى. وحيث أن العقلانى غير متغير فهو إذن خالد بل إنه فى الحقيقة إلهى.

فمقار بتنا الموت يجب ألا تكون إذن أن ننكره بل أن نعترف أولا ونعبرن ماهو ضرورى ثم أن نرجعه رؤيتنا بعد ذلك لما هو غير متغير. ولستطيع أن نحس هنا كامل قوة ومغزى للمعتقد الأفلاطونى بأن الفكر والوجود مترنان اقترانا وثيقا. فما يتبصر به العقل هو بالعقل موجود. ولقد أفلاطون يعان فى الفقرات الختامية من محاوره تيمابوس أن المره : إذا ما صرف همه للدرس والمعرفة وطلب الحكمة الحقيقية ودرّب هذه الجانب من نفسه فوق أى جانب آخر فلا بد أنه سيفكر

أفكارا خالدة والإله مادام وضع يده على ما هو حق وإن يفشل حينئذ في أن يملك الخلود بأكبر قدر تسمح به الطبيعة البشرية (١٢)، .

ويجب أن نؤكد في ختام هذا الجزء من حديثنا أن ما يطرحه أفلاطون ليس هو صوغية بالمعنى الدقيق وليس هو لتسحابا ونراجعا إلى كون خفى في الدلخل . فالروية التي يتأكد بها خلودنا موجهة إلى الخارج للكون . حيث تستطيع إذا كانت عارفة حقا أن ترى الاتفاق العميق بين ما هو لنا ويخصنا وبين ما يمثله الكل كله . فستطيع إذا ما كتبنا حركة العقل الإلهي ، أن ندرك ما في العالم من انساق ودورات ، وهذا نقرب بذهلنا وبعثنا للعقل من التشبه بما يبصر ، فتحقق بذلك ، أفضل حياة أتاحها الإله أمام البشر في الوقت للحاضر وفيما يقدم من زمان (١٣) ، .

إن محاورة تيماروس المعلقة بالأمل والافتراضات قد أهدت إلى جانب ذلك العديد من الصناعات الفكرية التي تتناول علم الأعداد وعلاقتها بالسحر والتنجيم وعلم الفلك وعلم العناصر وقد تكون واحدة من أكثر الأعمال شهرة وتأثيرا في الزمن القديم ، ولكنها مع ذلك لم تجب على كل ما أثارته من أسئلة . فالواقع أن أسئلة العمل وطرافته مع ما لأهدافها من طبع ملحمي واسع قد ترك لقرن تالية من المفسرين أن يهتموا بمحاولة توضيح معاني أفلاطون وأن يوفقوا بين أوصافه للكون والحقائق المعروفة عنه .

وليس هناك أدنى شك أن أكثر هؤلاء المفسرين أصالة وابنكارا وأكثرهم دقة ونفاذا كان هو أفلوطين الذي ظهر في روما كمعلم في حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي أي بعد حوالي ٦٠٠ عاما من تاريخ كتابة تيماروس .

إن أفلاطون وأفلوطين قد عاش كلاهما في أزمنة مضطربة غير أن أفلاطون طوال جزء كبير من حياته كان أكثر اشتغالا بالحياة العامة من أفلوطين . فطى الرغم من أن روما في القرن الثالث كانت تكتم بطابع من الاضطراب الاجتماعي والسياسي الشديد فإننا لا نكاد مع ذلك نتعرف على شيء من ذلك في كتابات أفلوطين . ولا نكاد نحس بعدم إيمان الفيلسوف بامكانية أي تحسن في الحياة الأرضية إلا على نحو غير مباشر ومن مجرد تشغاله المستمر بالمراتب العليا للوجود . ويبدو أنه نتيجة لدجاج أفلوطين في العثور على ملجأ روحي فيما هو متعالي أن أصبح لفكره أسرا وجاذبية عميقة على زمانه وعلى عدد آخر من القرون التالية عليه .

وفلسفة أفلوطين التي دونها عدد من تلاميذه كانت تتميز باتباع عادته في صياغة أفكاره في نثر شديد للكثافة والتركيز مما ترتب عليه قيام صعوبات كثيرة لشرحها وتفسيرها ومع

ذلك فإن ما قدمه أفلاطونين من شروح وتطبيقات على الفكر الأفلاطوني قد أضاف قوة كبيرة من عدة جوانب لموضوعات هذا الفكر الأساسية . فلقد ترك أفلاطون مثلاً دون نقاش العلاقة المعقدة بين الواحد والمتعدد . فلئن كان من الواضح مثلاً علده أن الروح الانسانية هي جزء من روح العالم . فإن السؤال يبقى مع ذلك عن أى طريق تكون هي كذلك وهل يمكن أن يقال أنها منفصلة ؟ ثم إن الوضع المتناقض يبقى للواحد أو الوحدة قد تركه أفلاطون دون اجتياب له في المحاورات ؛ وعلاوة على ذلك فعلى حين يؤكد أفلاطون على وجود عدة مستويات للوجود فإنه يتركنا دون أن يعلمنا بعلاقة كل منها بالآخر . وبكنا فإن كل من هذه المشاكل قد تمت مواجهتها والتعرض لها في مجموع أعمال أفلاطونين .

وقرب نهاية التأسوعات Enneads* وهي السجل الواحد الذي يحتوى على كل مجموع كتابات أفلاطونين المعروفة ، نجده يقرر مبدأ بسيطاً يمكن أن نعتبره نقطة بدء واضحة لتطور فكره :

«إن الموجودات جميعاً ، سواء منها الموجودات العليا أو تلك التي يطلق عليها أنها موجودات لأى سبب أو على أى أساس ، ليست كذلك (إلا نتيجة لما لها من وحدة (Unity) . فمماذا عماها تكون حقاً بدون ذلك ؟ . إنها إذا جردت من الوحدة فإنها تبطل أن تكون ما هي . فالجيش لا يوجد إلا إذا كان واحداً وكذلك بالمثل الجوقة أو القطيع . بل ولا حتى البيت أو السفينة لا يوجدان بدون وحدة (١٤)» .

ومن المستحيل بالطبع أن تنشأ الوحدة من العناصر المكونة لها . فليس الجندي الواحد أو مجموعة الجنود هي ما يعطى الجيش وحدته . فمن أين إذن تستمد الوحدة ؟

واجابة أفلاطونين هي أن الروح هي ما يصفى الوحدة على الأشياء التي هي بدونها متفرقة غير مترابطة . فهل هذا يعنى أن الروح هي في ذاتها الوحدة ؟ إن الروح ولاشك لها وحدة ولكن هذا بالنسبة لأفلاطون هو غير أن تكون هي وحدة . فالروح لا يمكن أن تكون وحدة لسببين : أولهما أن لها وحدتها فوق كل الموجودات بمعنى أن تفردتها متميز عن الأشياء المفردة الأخرى مثل الجيوش والجوقات ، ثم أنها مكونة من أجزاء مكونة لها ، مثل العقل للمجرد للتأمل والإدراك الحسى . وهذه كلها قدرات ترتبط معا في وحدة وكأنما يربطها رباط (١٥) .

* Enneads من الأخرى Ennea بمعنى تسمة لأن كل من الكتب الستة تحتوى على تسع فقرات . انظر الهامش السابق عن أفلاطونين في أول الفصل .

فما هي إذن الوحدة ؟ ولجاجة أفلوطين الشهيرة على هذا السؤال هي ببساطة: الواحد (The one) . وعندما نجتنب تفكيره عن خصائص الواحد فإننا ندخل بذلك في مجال أفلوطيني بحث . فعلى الرغم من أنه يطول في النص على مرجعية أفلاطون لكل مذاهبه الأساسية فالأمر يظل مع ذلك صحيحاً بأن الواحد كما يناقشه أفلوطين لا يظهر في ميتافيزيقا أفلاطون وإن أمكن القول أن ما يقوله أفلوطين عن هذا الموضوع لا يتناقض مع للفلسفة الأفلاطونية . وما يجعل أفلوطين متفرداً في هذا الأمر هو المدى الذي يعنى به أفلوطين في مفهومه للوحدة . وعلى الرغم من أن مفكرين ناليين قد حاولوا أن يقرنوا بين ماهية الرب اليهودي أو المسيحي وبين الواحد الأفلوطيني . فمن اليسير مع ذلك تبين أنهم أخطأوا في الحكم على التفرد والخصوصية للثمة للمذهب كما يتبدى في التاسوعات .

فلا يمكن ، بداية ، القول بأن الواحد له وجود : : حيث أن وجود أي شيء يتكون من العناصر المتعددة فيه ، ولما كان لا يمكن للواحد أن يكون متعدد العناصر ، فلا بد أن يختلف الواحد إذن عن الموجود . فلننظر مثلاً في الكائنات البشرية فهم وحدة ولكن ماهو موحد هو تراكم واسع من كيانات يمكن فصلها : « فهناك إذن فارق بين الانسان وبين الوحدة . فالإنسان يمكن أن ينقسم على حين أن الوحدة لا تنقسم (١٦) » . فلكي يكون للواحد واحداً ، أي ليكون للوحدة ذاتها ، فلا بد أن لا يكون له آخر . وعلاوة على ذلك فإن هذا يعنى أن لا يكون له تركيب داخلي ، ولا حركة ، ولا فكر ، أو إرادة ولا أية صفة على الإطلاق . ومادام الواحد هو إذن بلا أي تميز أو صفة مميزة على الإطلاق في داخل ذاته أو بينه وبين أي آخر فإن هذا يفرض بنا إلى نتيجة تفجّلنا بأن الواحد ليس فقط غير قادر على المعرفة بل ولا حتى على معرفة نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون واعياً بذاته .

وهذا الموقف المذهبي القوي له عدة فولدت بوجه . فهو يستبعد إمكانية أي ثنائية . فعلى الرغم من أن أفلوطين يبدو بين للحين والآخر أنه يعتبر البدن على أنه نوع من السهن ، وعلى الدرج أن تتشد الخلاص من قبضته الشريره ، فليس هناك مع ذلك أية إمكانية لأن نفترض أنه يرى أن الوجود الأرضي يقع مقابلاً أو مضاداً لما هو إلهي ، حيث أن الواحد لا ضد له وإلا فإن يكون وحدة كاملة . كما أن مذهب أفلوطين في الواحد يستبعد أيضاً أي قول بوحدة الوجود Pantheism * . فلا يمكن أن يقال أن الواحد متحد في الماهية بالوجود في كليته لأن ذلك يجعله متعدداً وهذا يتعارض متعبداً على وحدته .

* Pantheism : المذهب الذي يقول أن الرب حال في كل شيء أر أن الرب والكون هما شيء واحد .

وهذا التجنب للبارع للقول بوحدة الوجود أو بالثانية هو تراث خلفه أفلاطون للتراث الهرمسي. فقد سمح ذلك للمعتنقين للمذهب أن يتحدثوا عن قداسة والوهية أرواحهم بل وعن قداسة والوهية الطليعية دون أن يقتلوا بذلك أو يحددوا على أي نحو من تعالي المصدر والذنب الذي خرج عنه كل ما هو موجود.

غير أن المذهب الأفلوطيني في الواحد يترك أفلوطين أمام مشكلة فلسفية: إذ كيف يمكن للواحد أن يرتبط في علاقة مع المتعدد العديد دون أن يكون في ذلك تناقضاً أو نقصاناً لذاته. والواقع أن معالجة أفلوطين لهذه المشكلة لم تكن معالجة فلسفية. فهو يقول أن الواحد على الرغم من أنه فوق كل صفة أو تميز فإنه مع ذلك يفيض بدوره الصافي إلى الخارج تماماً كما تشع الشمس بالضوء والحرارة دون أن يقل ذلك من ذاتها شيئاً ودون أي اعتبار لأي من الموجودات الأخرى كما أنها تفعل ذلك دون أن يكون لها دافع أو سبب. فالشمس ليست بحاجة إلى دافع لتضئ فهي اشعاع بذاتها. وكذلك الواحد، فإنه القوة التي توجد الأشياء على حين يبقى في داخل ذاته دون أن يعديه أي نقصان. فهو لا ينتقل إلى الأشياء التي تنكرد عنه لأنه سابق عليها جميعاً (١٧). ثم يغادر أفلوطين في الاستعارة التي يستخدمها فيطلب منا، أن نخفي نهباً ليس له مصدر أو نبع آخر وهو يصب ذاته في كل الأنهار دون أن يجف أو ينفد بما يفيض به بل يبقى ما هو عليه دون أن يحترقه شيء (١٨).

ولاشك أن أي أحد يستطيع أن يرى أن وهج الشمس يتناقض مع المسافة. فكذلك الأمر أيضاً مع الواحد. فعند مصدر الضوء هناك وحدة لا شبهة فيها، ولكن إذا تكبعت الفيوضات الخارجة عنه فهناك نقص متزايد في الوحدة. وهكذا نرى أن استعارة الفيض تسمح لأفلوطين أن يقيم مراتب للوجود يتميز الواحد منها عن الآخر بطابع ماله من وحدة. فالأقرب إلى الواحد مرتبة الوجود التي يطلق عليها أفلوطين العقل Mind أو الإدراك العقلي (Nous)* ويرى أنه يعادل إلى حد ما «الديمرج» الأفلاطوني. والعقل عنده لا ينقسم ولكنه أيضاً متعدد الأجزاء، إذ أنه يحتوي بداخله كل الصور والأشكال التي تتشكل بها كل مراتب الوجود الدنيا.

* NOUS كما هو واضح كلمة اغريقية بمعنى عقل، من حيث أنه قوة الإدراك العقلي ومن حيث أنه متميز عن مجرد المعرفة التجريبية. وقد استخدم أفلاطون المصطلح للدلالة على الصفة التي تمكن المرء من إدراك الصور. أما أرسطو فيميز بين Nous Pathetikos (العقل السامي) والعقل الأعلى Nous الذي هو الجانب الخالد من الروح وهو يقع بالنسبة للذين بانتيكوس كما تقع الصورة للمادة. أما معالجة أفلوطين للمصطلح فمبينة في النص أعلاه. (المترجم).

وأقرب الفيوض للعقل هي الروح (Psyche). ولكي ندرك طبيعتها علينا أولاً أن نرى أنها تقع في موضع يتوسط بين العقل وبين الفيوض الدنيا. ووظيفتها الجوهرية في الحقيقة هي التوسط بين قوى العقل الخلاقة، فتدخل الصور القائمة في العقل في حال من الوحدة الخالصة إلى المادة الجامدة التي لا شكل لها في المستوى الأدنى من الوجود. فالروح تكسو العناصر الأربعة (التراب والهواء والدار والماء) بشكلها الكوني ولكن الإدراك العقلي (أو العقل) هو الذي يدمجها بصورها كما يتلقى الصانع تعليماته من فنه كما ينقل إليه (١٩)،

وعندما ننظر في نظرية أفلاطون عن الروح بمزيد من التدقيق نجد أنها فيما يبدو لها أيضاً مراتب للوجود خاصة بها. ففي الطبقة العليا هناك روح العالم وهي شبيهة تماماً بما يقول به أفلاطون في تيمائوس. أما الطبقة الدنيا ففيها الأرواح الفردية التي تسكن الأجسام الطبيعية وإن كانت مع ذلك غير منفصلة عن روح العالم. ويقوم إشكال هنا عن طبيعة العلاقة بين الأرواح الفردية وبين الروح في وحدتها العليا. فإذا التزمنا باستمارة الفيوض، فلا بد أن يكون هناك اتصال غير منقطع من مراتب الوجود فيما بين الطرفين فتصبح كل روح إنسانية مشاركة مشاركة مباشرة في روح العالم. ويؤكد أفلاطون هذا الاتصال حريصاً على أن لا يقلل أرباعاً من وحدة الروح التي تشمل المجموع ولكنه مع ذلك يريد في نفس الوقت أن يحافظ على واقع الهويات الشخصية (وإلا يصبح سلوكنا للخلق ونحن في وجودنا الأرضي غير ذي دلالة بالنسبة لوجودنا في مرتبة الخلود). ولهذا يتساءل: هل لنا أن نفترض أن الأرواح تخصص في الطبقات الدنيا لفرد بعينه ولكنها تتكلم في الطبقة العليا إلى هذا المجال الآخر (أي إلى روح العالم)؟. وبهذا يكون هناك سقراط طالما ظلت روح سقراط في بدنه، ولكن سقراط يهلك وجوده إذا ما حصل المرتبة العليا. ويرى أفلاطون إن هذا هو التصحيح الصحيح لهذا الأمر ولكنه لا يدخل في مناقشة فلسفية للمشكلة مكتفياً بأن يقرر (مقفاً مع أفلاطون) أن كل روح تتحد ماهيتها وتتفصل في نفس الوقت عن روح العالم، ويقول: «كل روح هي للأبد وحدة (ذات) ومع ذلك فهم جميعاً في مجموعهم وجود واحد» (٢٠). ولا بد أن نلاحظ أننا أن أفلاطون بهذه النتيجة غير الحاسمة يترك مسألة الخلود الشخصي مفتوحة محيرة. فمن الواضح أن فلسفته في مجموعها تميل بكامل ثقلها إلى تبني القول بأن هذا مستحيل، ومع ذلك فإن رفضه أن يكرر هذه المسألة بشكل قاطع قد ترك هذا الموضوع ملتصقاً في الدلائل الأفلاطونية، جده يذلل على نحو متكرر في الكتابات الهرمسية حيث كلوراً مانجداً لشارات إلى الخلود الشخصي جلباً إلى جذب مع الاتجاه إلى الاندماج في الكل الإلهي.

وعلى إية حال فعلياً أن لا نفعل الحقيقة التي يقرها أفلوطين من أن الروح الانسانية التي تقطن في العبد السادي والذي هو في المستوى الأدنى من الفيوضات من الواحد لها مع ذلك تلك القدرة الخارقة على أن تشارك ملوفاً للنشوة والوجد مع المستويات العليا. وينظر أفلوطين إلى علاقة الروح مع الواحد ويقارنها بالعلاقة بين المحبين الأرضيين ورغبتهم في امتلاك الآخر والتي تظل دائماً رغبة محبطة لأن كل من المحبين يبقى منفصلاً عن الآخر في صورهم الأرضية. وفي العالم الآخر فقط يقوم الموضوع الحقيقي لحبنا وهو الوحيد فقط الذي يمكن لنا أن نوجد أنفسنا به ويكون لنا جانباً منه، وما نستطيع أن نمتلكه امتلاكاً حقيقياً دون أن نكون منفصلين عنه بمواقف البدن. ويحدث أفلوطين هنا عن وحدة تكون متاحة مباشرة للروح الإنسانية، وهي وحدة قد تكون غير عامة أو شائعة ولكنها ممكنة في هذه الحياة ولذلك يقول: «إن كل من كانت له مثل هذه التجربة سيعرف عما أتحدث. فسيعرف أن الروح تعيش حياة أخرى وهي تتقدم نحو الواحد وتبلغه وتشارك فيه وفي هذه الحال تدرك حضور اللوالب للحياة الحقيقية. وعدد ذلك فإن تكون بحاجة إلى شيء بعد ذلك». وقد أخبر أفلوطين تلاميذه أنه قد كانت له هذه التجربة عدة مرات في حياته. ولقد كانت في كل مرة تجربة تصيرة ولكنها كانت كافية أن تمنحه شيئاً من ذوق النشوة التي تنتظر كل من يحسن التأمل. ثم أن هذه التجارب كانت تشعل فيه الرغبة في أن ينفض عنه عبوديته للوجود السفلي ليحتضن الموضوع الحقيقي للحب. ويكتب أفلوطين عن نشوة هذا الاتحاد متأملاً في تجربته الشخصية:

«عندئذ يراه المرء ويرى نفسه بقدر ما هو مسموح أن يرى فيرى المرء نفسه مصنيلاً لأمها ومليلاً بالذو العقل. أو على وجه أصح يصبح المرء هو نفسه ضوياً خالصاً أي دقيقاً ولا وزن له. فقد أصبح المرء إلهياً أو بمعنى أدق جزءاً من الوجود الخالد للألهي الذي لا تتأله للصيرورة. وفي هذه الحالة يصبح المرء أشبه بشعله من نور. ولكنه إذا ما أُنقِلَ بعد ذلك بالعالم الحسي فإنه يصبح مثل شعله قد أطفئت (٢١)، فالذي نراه إذن، في هذه الفلسفة الأفلاطونية الحديثة لأفلوطين، هو رؤية تيهي الانفس لإصعاد الروح خلال متسع لا نهائي من الوجود تحصل في كل مرحلة من مراحله على تبصر أوضح بالوحدة التجوهرية لجميع الأشياء. وعلى الرغم من أن أفلوطين قد رأى أن هذا العالم ليس في مقدوره أن يحسن وأنه قد حاول جامداً أن يهرب من عبوديته إلا أنه مع ذلك قد رأى فيه اكتشافاً وظهوراً مصنيلاً لما هو ولقي حقاً. فهذه النظرة، على عكس النظرة الهندوكية لا ترى في العالم شيئاً وهمياً، كما أن هذه الرؤية الأفلاطونية بمبيد تماماً دون شك عما تقرر البرهنة الكلاسيكية عن عدم وجودها. وعلمنا نحسن تسليحنا بهذه النظرة عن طريق الانشغال المنظم بحياة

التأمل فإننا نستطيع حينئذ أن نشق طريقنا خلال عوائق وحدود الحياة نحو الامتداد النشوان فيما بعد عبء الموت.

ولقد أكمل مارسيليو فيكينو* ترجمة المجموع الهرمسي عام ١٤٦٣ وقد أنجز العمل في قفلا أعطاه له كوزيمو دي منتشي. والواقع أن الحماس المباشر الذي قوبلت به الترجمة في الأوساط العقلية في عصر النهضة لا يجب أن يكون غريبا. فاهتمام عصر النهضة بالمصادر الأصلية ولنجذابه إلى الأفكار والتواهر الغريبة للخفية كان أمرا معروفا. ولكن ما جعل المجموع الهرمسي ذو تأثير خاص كان على وجه الخصوص القالب الأفلاطوني المحدث الذي صبت فيه أفكاره ومذاهبه. فأعمال أفلاطون وأفلاطون كانت هي النصوص المسيطرة طوال التاريخ للعقل للفرب. وقد صاحب القرن الخامس عشر اهتمام خاص حيوي بالدراسات الأفلاطونية. وفي الحقيقة أن كوزيمو قد أسس أكاديمية مكرسة على وجه الخصوص لدراسة أفلاطون وأفلاطون وكان ذلك قبل عقدين تقريبا من حصوله على نسخة المجموع الهرمسي. ولم تكن الأكاديمية الأفلاطونية مدرسة بالمعنى الدقيق ولكنها كانت تجمعا لمجموعة من العلماء والباحثين يرأسهم فيكينو (Ficino).

وقد مات كوزيمو عام ١٤٦٤ تاركا حكم فلورنسا لأبيه Piero بييرو الذي كان مريضا وإن كان باحثا دارسا. ولقد ازدهرت الأكاديمية في السنوات الخمس الباقية من عمر بييرو ازدهارا كبيرا. وفي عام ١٤٦٩ تولى الحكم في المدينة ابنه لورنزو البالغ عشرين سنة من العمر والذي عرف فيما بعد باسم العظيم Il Magnifico. وقد كان لورنزو مثا جده بارعا في فن الحكم وفي المعرفة بالفنون. وكان في السابعة من نوفمبر من كل عام يرأس احتفالا في قصره في كوريجي Coreggi ليحتفل الاحتفال التقليدي بعيد ميلاد أفلاطون. وقد استطاع لورنزو ببراعته أن يستخدم الباحث

* Ficino, Marsilio (١٤٣٣ - ١٤٩٩) يعتبر الممثل الرئيسي للفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية في فلورنسا في عصر النهضة كما أنه مؤسس أكاديمية فلورنسا. وفي ١٤٨٤ نشرت ترجمته للكاملة لمباحرات أفلاطون وقد ظلت شروحه وتعليقاته على الترجمة مؤثرة في تصوير أفلاطون وأفلاطون حتى القرن التاسع عشر حين بدأ يعرف تأثيره بمصادر أخرى. ويقال أن شروحه للمأينة الأفلاطونية هي مصدر العبارة الشائعة عن لعب الأفلاطوني وفي النص اضافات أخرى عن دور الرجل وأهميته. (المترجم).

الفلسفة واللاهوتية من السكولاستيكيين في العصور الوسطى Medieval Scholasticism * وبالطبع من المجموع الهرمسي ثم من الكابالا* العبرية مما له دلالة خاصة.

ولعل أكثر ما يبرز الإتجاه التوفيقي في التراث الهرمسي هو معرفة بيكون نفسه للعبرية مع اهتمامه العميق بالتراث الديني العبري بل ودراية تكثير الانتباه بالعربية والآرامية. على أن يكون لم يكن منفردا بهذا الاهتمام وكان لذلك أسباب قوية. فالمصطلح العبري كابالا Cabala يعنى في الأصل التراث. ومع الزمن أصبح يدل على تراث خاص داخل اليهودية هو تراث البحث عن طريق اللوحد مع الألهي. وقد أوضح الكاتب جرشوم شوليم Gershom Scholem في كتابه الاتجاهات الرئيسية للتصوف اليهودي، أن الكابالا تتضمن كتابات كُتبت خلال حوالي ٢٠٠٠ عاما. وعلى الرغم من التنوع الكبير في هذه الكتابات فإن للصفة المشتركة الغالبة عليها يمكن أن تحدد على النحو التالي :

، إن الإجماع المتفق عليه في الكابالا هو اعتبار الطريق الصوفي إلى الله هو عكس تراتب الفيوض التي خرجنا بها من الرب. وإذا عرف المرء مراحل عملية الخلق فإن هذا يعنى أيضا معرفة مراحل العودة إلى أصل كل الوجود (٢٥).

ولاشك أن المشابهة واضحة بين هذا التحديد مع تعاليم الأفلاطونية السحرة في صياغتها الأفلاطونية.

وعليها أن نضيف هنا أن هناك سمات أخرى للكابالا كانت تجذب اهتمام الهرمسيين. فقد كانت الكابالا تتضمن تراثا شقويا وتراثا مكتوبا مما كان يعنى أن هناك أمورا دقيقة المعنى وتعاليم يصعب فهمها ولا بد للدارسين أن يتعلموها خلال علاقة وثيقة بمعلم روحي حائق. ويورد بيكون حول

* Scholasticism الفلسفة التي كانت تدرس في مدارس للكنيسة ومعاهد التدريب اللاهوتي في العصور الوسطى وكانت الفلسفة السائدة في أوروبا من بداية للقرن الحادى عشر تقريبا حتى القرن السادس عشر. وتجمع بين المعتقد الدينى ودعوة أباء الكنيسة وأعمال فلسفية ومنطقية قائمة على أعمال أرسطو وشراحه وإلى حد ما موضوعات من أفلاطون. وأبرز ممثلي المدرسة أكويناس وبوريجان ودانس سكوتوس وأوكهام. (المترجم).

** Cabala بالعبرية، تراث أو ما نقاه الغلاف من السلف. وكانت تحى أولا كتب التلمود غير الكتب الخمسة. وبعد ١٢٠٠ أطلق المصطلح فقط على التراث الشفوي المتداول أنه تسلسل من موسى إلى إسماعيل السنا والتلمود. وهي تجمع أقوال عن الكوثنيات والملكوة والسحر والنعيبات والتفسير السوفى لكتب التوراة للقديم. (المترجم)

هذا المعنى نصا جاء فيه أن موسى عندما تلقى الشريعة من الرب تلقى أيضا تفسيراً سرياً للناموس ، مع عهد مقدس مختوم بالسمت ، وبأن لا يكشف عنه إلا للكهنة الكبار الذين سيخلفونه . وسبب فرض الصمت هو ببساطة خبث الناس عامة ، : والكشف للعامة عن الأسرار الخفية والأشياء المخفية تحت لواء الشريعة والغطاء الحشن للكلمات من أسرار الألوهية العليا ليس هو بمثابة تقديم ماهو مقدس للكلاب والقاء اللآلئ بين الخنازير ؟ . كما أن بيكو كان يعتقد أن التفسير السرى للقانون أو الشريعة كان أمراً محبباً عند كل الفلاسفة القدامى . ففيثاغورس لم يكتب إلا قليلاً والمسريون القدامى نحتوا أنفاً مرسومة على معابدهم ، أما أفلاطون فكثيراً ما كان يكتب بإيجاز شديد . بل أن يسرع نفسه وهو سيد الحياة قد كشف لتلاميذه عن أشياء عديدة لم يريدوا أن يسجلوها كتابة حتى لا تصبح معروفة للعامة (٢٦) . وقصر نقل الحكمة بسرية على فئة مخصوصة يصبح طابعاً بارزاً للتراث الهرمسي خاصة فيما يتعلق بالعلوم الخفية مثل السحر والغميماء . (والكلمة اللاتينية لهذه العلوم Occultus تعنى حرقياً للصفية) .

وكان هناك أيضاً لنجذاب شديد نحو صوفية الأرقام فى التراث العبرى . وشارك فى ذلك الهرمسيون الذين رأوا أهمية كبيرة فى استخدام فيثاغورس* للرمزى للأرقام فى التنجيم والفراسة . وفى الحقيقة فإن الفيثاغوريه قد دخلت بوضوح فى التراث الافلاطونى عن طريق توسع أفلاطون فى استخدام المبادئ الفيثاغوريه فى تيمائوس لشرح التركيب العقلى للعالم . كما أن فيكيو كان يعتقد مع كليرين غيره أن فيثاغورس كان تلميذاً لأورفيوس الذى كان بدوره تلميذاً لهيرمس مثلث العظمه . وعلى الرغم من أن بيكو كان أكثر ميلاً إلى التوسع فى الانتقاء والأخذ من مصادر متعددة متلوعة من استاذة الكبير فيكيو إلا أنهما كانا يشتركان فى الاهتمام والأخذ عن أحد العلوم

* فيثاغورس Pythagoras (قبل حوالي ٥٧٠ قبل الميلاد) المعروف أن فيثاغورس كان ابن ميلساركوس من مدينة ساموس ولكنه هاجر حوالي ٤٣١ ق.م إلى كروثون فى جنوب إيطاليا وهناك أسس جمعية دينية ولكنه نفي ومات فى ميتابونتوم . وقد تتبع تلاميذه رياضيات بدئية ونفسية كثيرة من ضمنها الزنم السمت وتعزيم مأكولات خاصة اللحم والفل . وقد علم فيثاغورس مذهب التلصخ للأرواح MetemPsychosis أدوره التلصخ وكان يظن أنه قادر على تذكر العديد من مرات وجوده السابقة والروح يمكن لها أن تنتقل إلى الاتصال بالروح الكلية العالم عن طريق الدراسة والرياضة الروحية . وينسب لفيثاغورس اكتشافات علم الأصوات ونسب السلم الهرمسي مما أدى إلى التفسير الرياضى للطبيعة وأن العالم كله يمكن تفسيره بالهارموني والأرقام كما ينسب إليه أيضاً أن الأشياء كلها أرقام وتنتقل عنه تعاليم غامضة عن علاقة اللحل بالرقم ٤ ودلالات صوفيه للرقم ١٠ . (المترجم) .

السرية التي لعبت دورا هاما في التراث الهرمسي وتعلّى به السحر. وفي خطابه المعنون : عن كرامة الايمان ، كتب بيكر مشيرا إلى المسائل التصمائية التي وضعها :

« لقد طرحت نظريات عن السحر أيضا ونقلت فيها على أن السحر من نوعين. أما النوع الأول قد تجمع من عمل وتأليف الشياطين وهو شيء بحق للرب ، ملعون بشع. أما النوع الثاني إذا أحسن التعرف عليه فليس إلا الاكتمال المطلق لفلسفة الطبيعة .

وعندما يشير الأخريق إليهما فلنهم يطلقون على النوع الأول اسم Goyetian دون أن يكرموا على الاطلاق بتصميته سحرا. أما النوع الثاني فيطلقون عليه اسمه الصحيح والخاص Magelan* على أنه أكمل وأعلى صور الحكمة (٢٧) .»

وكان التمييز بين هذين النوعين جاء في صور مختلفة بأن يطلق على أحدهما : الأبيض، والآخر : الأسود، أو ما يسمى أحدهما : طبيعى ، والآخر : شيطاني . وأساس هذه التفرقة هو أمر هام جوهري في فهمنا للفلسفة الهرمسية .

فالسحر الأبيض أو الطبيعى ينشأ من المفهوم الأفولطيني عن الترابط القائم بين الأشياء جميعا. وعلمنا أن نتذكر هنا مذهب أفلاطون الخاص بأن الكون هو كائن حي له روحه وبدنه وإننا أشباه لهذا الكائن الكوني. ويعنى هذا القول قيام علاقة عضوية متكاملة بين كل أجزاء الكون ولهذا فإن ما يحدث لأى عضو في البدن مهما تباعد وضعه عن بقية الأعضاء فإن ذلك يخلف أثرا في الكل . كما يحدث عندما تؤثر أى جرح أو اصابه او طيفة في البدن على الوضع والحالة الفيزيقية للبدن كله . ويتعلق السحر الطبيعى بتبين آثار الاحداث في الكون بعيدة أو قريبة على وجود الانسان الفردى . وليس هناك أى استهداف في السحر الطبيعى للتلاعب أو التغيير في حركات الكيان الكوني فهذه الأول والرئيسى هو أن يحقق تواصفا أو تساقا وتوافقا بين المرء وبين الكون . فمثل هذا السحر يفترض أن هناك جريان متصل من للقرى التي تتدفق هابطة من السماء وهى قوى يمكن أن يوجهها في قنوات من الذى يعرف مساراتها ويعرف التفاعل القائم بين النجوم والنباتات والاحجار والمعادن واختلاط البدن الأربعة** . والماسحر ليس إلا هذا الشخص الذى يعرف كيف يعمل الكون العنصرى ويعرف أين يلجأ ليشرك إلى أقصى حد في قواه (٢٨) .

* الأسمان مكتوبان ف والنص بالحروف الأخرقية.

** الدم والبنغم والصفراف والسوداء

ولقد قال فيكيكو بهذا المعنى فى حديثه عن السحر، ويعبر الباحث Yates * عن هذا

قائلا:

« إن فيكيكو يقيم نظريته فى كيف نستطيع أن نستخدم الحياة من السماء على الروح Spiritus على أنها القناة التى ينتشر خلالها أثر النجوم. فبين روح العالم وجسده هناك روح الكون Spiritus Mundi التى تتخلل الكون ومن خلالها يهبط تأثير النجوم إلى الإنسان الذى يتشربها فى روحه وفى البدن الكونى Corpus Mundi. وهذه الروح هى جوهر فى غاية الطاقة والدفء.

وفى الحقيقة فإنها أشبه بالهواء الطليح أو للحرارة. وهذا يحى أن فيكيكو يقصد أنها ملموسة تماما (٢٩).

ولكن تشرب تأثيرات النجوم عن طريق هذا الروح للملموس وبالتالى تحقيق الارتباط بالقوى التى تنظم الكون كله يتطلب استخدام نشاطات ووسائل دقيقة. ولهذا ظهرت بسرعة أدلة عديدة توصى باستخدام إجراءات تفصيلية. وقد طرح فيكيكو نفسه اقتراحاته بالعديد منها.

فهو يشير مثلا إلى أن القلب الإنسانى عندما يستخدم وسامه الروح فإنه يوزع الطاقة إلى البدن كله بنفس الطريقة التى تستخدم فيها روح العالم وسيطا خاصا يسميه « الجوهر أو الماهية الخامسة، Quinta Essentia التى تشع طاقة الشمس فى الكون للطبيعى. فنستطيع إذن أن نزيد إلى حد كبير فاعلية القلب إذا استطعنا أن نجد للسود والجواهر الغنية بهذا للجوهر أو الماهية الخامسة. وهو يقترح لهذا أن نستخدم ألمعة لها خصائص الدفء والرطوبة والصفاء مثل اللبىذ أو السكر الأبيض خاصة عندما نمزج بنبات الترفة بل وحتى بالذهب (٣٠).

ومن الإجراءات للشائعة الأخرى فى السحر الأبيض لبس ملابس رمزية أو الأخذ فى الاعتبار لترتيبات معينة للحروف والأرقام. أو ترديد أقسام وعزائم محددة والترنم بانغام تعتبر مشابهة أو متحدة مع « موسيقى الأكوان». ويتبدى من هذا الطبيعة العقلية للسحر الأبيض. وكما يلاحظ بىكر فإن الكلمة الأغريقية للسحر تتضمن معنى الحكمة أو المعرفة. وعلى ذلك فإن من يستعمل السحر الأبيض لا يصح بأن يشار إليه بأنه ساحر بل بأنه حكيم عارف Magus وهو المصطلح التقليدى الذى يطلق على شخص يعتبر صاحب حكمة خاصة. ولا بد إذن عندما ننظر فى إجراءات السحر الأبيض على الخصوص أن لا نخلط بينه وبين السحر الأسود أو الشيطانى.

* انظر قائمة المراجع.

فالسحر الأسود أو الشيطاني يعنى التلاعب أو المعالجة الفعلية للقوى الطبيعية عن طريق عوامل شريره بهدف تحقيق غايات المرء الخاصة والتي هي غير متفقة مع الكون ككل .

ويرجع تفسير إمكانية قيام مثل هذا السحر داخل نظام التفكير الأفلطوني السحدي إلى أن هذا النظام في حرمه على الكشف عن حقيقة وواقعية الشرفان الأفلاطونيون السحديون يقررون ضرورة أن تكون هناك مناطق من عدم الوجود أو الظلمة المطلقة التي لا تنفذ إليها فيوضات الولد. وعلى هذا فإن من يستخدمون السحر الأسود هم إذن قوم يمارسون مباشرة أعمال الشرير. وعلى الرغم من أن الأفلاطونيين السحديين لم يكونوا وحدهم المسؤولين عن إشاعة الفزع العميق (والانجذاب) من الساحرات طوال قرون عصر النهضة فإنه لم يكن غريبا مع ذلك أن الفلاسفة والأكاديميات التي تأثرت بالتراث الهرمسي قد صمتوا تماما أمام إجراءات السجون والتعذيب وإعدام الأشخاص (وهم عادة نساء عجوزات) اللذين لتهما بالسحر والشعوذة . ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر اللذين شهدا ازدهار التراث الهرمسي أعدم بتهمة هذه الجريمة وحدها ما يبلغ ربع مليون شخص .

وإذا كان التراث الهرمسي يوجه من جهة إلى السحر مما ينقله بعد ذلك إلى الشعوذة وأعمال العرافة فإنه قد وجه من ناحية أخرى إلى علوم التجديم بالأفلاك وعلم الخيمياء لأن روح الكون الموجود والقائمة في كل مكان تستخدم بشكل دائم جواهر اجسام الاجرام السماوية كما تستخدم جواهر الأرض في اتصالها الخلاق مع أرواح الأحياء من الناس. ولكن قبل أن ننظر بمزيد من الاقتراب من هذه الجوانب من التراث الهرمسي علينا قبل ذلك أن نقيم نتائج ما ناقشناه إلى الآن وأن نربط بين هذا التفكير وبين الموت .

ففي إطار فكرة أفلاطون وأفلوطين لم ينظر إلى الموت على أنه بداية إتصال واستمرار للشخصية كما يقول بذلك مذهب بخلود الروح، ولكنه اعتبر المفرق الذي تسقط فيه الروح كل علامات وآثار لتمزجها الفردي لتمدج بروح العالم. ويصنف مفكر التراث الهرمسي في عصر النهضة إلى هذا الفهم وعيا أكثر ارتفاعا وحدة بموضع المفكر في عالم المكان والزمان . فأولئك الذين اعتنقوا القول ببخلود الروح على أن ذلك يمثل اتصالا لشخصية مكتملة ومختلفة على نفسها قد رأوا في العالم مكانا للأسر والسجون والشفاء الذي لا مبرر له . أما الهرمسيون فكان موقفهم من العالم مختلفا اختلافا جذريا فهم وإن اعتبره بعضهم مقام عبودية وأسر، فإن اهتمامهم كان في المقام الأول بما بين الأشياء جميعا من قرايط: أى بهذه الوحدة للحبل بالدلالة التي تجعل أكثر مستويات الوجود الطبيعي الأساسية وأكثرها تأيا، تبدو على أنها منفصلة وامتدادا للروح الانساني لأنها تشاركها جميعا

فى انها على السواء مظاهر لتجلى الواحد. وعلى هذا فإن دراسة الأرض والسماوات لا تستهدف أن يفر الفرد من أسرها بل لكى تستطيع الروح أن تصاعد إلى ما هو وحدتها الحقيقية. وعلى هذا فالموت فى هذه النظرة ليس فاجعة ولا خلاصا. ولأن كان السحر الأسود كثيرا ما يتعامل مع قوى الموت فإن السحر الطبيعى ورياضيات التأمل عند الهرمسيين لا تستهدف مطلقا أن تعالج الموت نفسه فقد كان هدفها دائما هو التوصل إلى تحقيق الوحدة العليا للروح.

ومما لا شك فيه أن استخدام السحر الأبيض رغم اعتباره فى الأساس رياضة عقلية جسمية وتأملية إلا أنه كان يجلب معه امتلاك قوة إيجابية صالحة للشخص. وفى مجلد عن « الفلسفة السرية الخفية»، كان له تأثير واسع وضعه هنرى كورنيليوس أجريبا من نعتشيم* نجده يتحدث عن القوى السحرية التى يمتلكها المرء مع الاصعاد الروحى فيقول :

« ليس لأحد أن يملك مثل هذه القوى إلا من استطاع أن يتعاشى (ويتزأوج) مع العناصر وأن يتغلب على الطبيعة ملتصقا عليها مصعدا إلى ما هو أعلى من السماوات مرتقعا بنفسه على الملائكة حتى يبلغ اللطم الأعلى نفسه حتى يصبح معاوننا له قادرا على كل شئ» (٣١) .

فمن يعلى مربية الاصعاد إلى مستوى « اللطم الأعلى، أى إلى ما يقابل العقل فى مذهب أفولطين فلا يمكن أن يكون مشغلا أقل انشغال بموت البدن.

وقد تكون إحدى سبل تبيان تميز وتفرد النظرة الهرمسية بشكل بارز حاد أن ننظر ونلاحظ علاقتها بالفكر المسيحى التقليدى. فكما أوضحنا من قبل فإن الهرمسيون كانوا أصحاب اتجاه ترفيقى تجميى جعلهم يؤمنون بأن هناك مجموع واحد من الحكمة يمكن لجميع الأديان أن يكون لها مكانا فيها وإنها لذلك تعتبر فى صلبها متفكة جموما. ولكن على حين أن مفكرين من أمثال فيكيو ويكو ومن بعدهم مفكرين آخرين اتبعوا خطواتهم مثل جيوردانو برونو وأجريبيا كانوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين مؤمنين فإن السلطات الرسمية للكنيسة قد ازداد تشككهم فى مجموع الظاهرة الهرمسية حتى انتهى بهم الأمر أخيرا إلى اعتبارهم هراطقة. ولا يصدق هذا فقط على الكاثوليكية الرومانية بل لقد امتد هذا الاتجاه فيما بعد حركة الإصلاح الدينى إلى كل الاتجاهات المسيحية الرئيسية (بل وبالطبع أيضا إلى اليهودية وإلى حدىا إلى الاسلام).

Henry Cornelius Agrippa of Nettesheim *

ولقد تعرض فيكيكو وبيكو في حياتهما لهجوم شديد وإن كان من حظهم الطيب أنهم ماتا ميتة طبيعية في فراشهما. ولم يكن ذلك إلا لأن فيكيكو كان محتتما بحماية شخصيات قوية ولأن بيكو مات مبكرا في التاسعة والعشرين من عمره. ولكن هذا لم يكن المقدور لأكبر المفكرين الهرميين ونعني به جيوردانو برونو*. وقد كان تأثيره في القرن السادس عشر كبيرا ولهما فقد كان كثير السر والمحاضرة في بلدان عديدة وكتب الكثير من المجلات العلمية المنيزة ولم يتحرج أو يتوخى الحرس فيما يقول أو يكتب ما كان يعتقد أنه الحق أو الصواب. وكان هدف هذا الحق والصواب في نظر جيوردانو مستمدا مباشرة من الأفلاطونية المحدثة الكلاسيكية أي للتعبير عن وحدة الروح مع الواحد كما أنه قد استخدم في سعيه وراء هذا الحق ممارسة السحر.

ولقد كان جيوردانو يخشى ويرتعد من السحر الأسود ولكنه استطاع ببراعة أن يدافع عن مذهب السحرية الخاصة. وتصف الباحثة باتس** Yates طريقته في متابعة السحر بأنها «تكييف الخيال أو الذاكرة وإعدادهم للاستجابة للتأثيرات الشيطانية من خلال صور أو رموز سحرية لتطعيم في الذاكرة». والخيال في - نظر جيوردانو - وهو هذا يستيق تطورت تالية في التراث الهرمسي - هو المصدر للطاقة النفسية عندما يقترن بالقوى التأملية للمعرفة. وتكتب باتس مقتبسة من كتابات جيوردانو: إن هذا الخيال الذي يحركه السحر هو للباب الأرواح لكل الانفعالات والمواقف الداخلية ورباطة كل الروابط (٣٢).

ولا شك أن الكثيرة كانت لديها أسباب كافية لاتهام جيوردانو بالهرطقة فهو يتحدث ويعلم إقدان الروح الانساني بالالهى ويقول بأن للخيال دور مركزي كما أنه يلجأ للسحر باعتقاد ديني، وهذه كلها نظرات تعتبر تعديا وخرجا على التفكير المسيحي للتقليد الذي يعتبر أن الفاصل بين ما هو انساني وما هو إلهي هو فاصل مطلق وأن الفاعل الالهى هو العامل الوحيد الفعال للخلاص.

* GIORDANO BRUNO جهوردانو برونو ١٥٤٨ - ١٦٠٠ فيلسوف إيطالي مرهوب وفلكي مجرم وشاعر ومن يصفون بانهم ماجوس MAGUS أو حكم. وقد عاش حياة معترية في عدد من المدن الأوروبية يتكلم بالمعتقد الهرمسية مقرونة باكتشاف كوبرنيكوس ماها من الأفكار السحرية وروحانية الحاضر المعتمدة من مصادر مصرية قديمة. وقد انتهى به الأمر أن وضع نفسه تحت طائلة محاكم التفتيش التي أمرت بإعدامه حرقا.

* انظر مراجع الفصل.

حقاً، لقد أوسع جيوردافو مكاناً فسيحاً للمسيحية في مذهبه وكان يعتبر نفسه مؤمناً صادقاً حتى اللحظات الأخيرة من أنفاسه المعذبة ولكن الكنيسة كافتة على هذا الانتماء بأن بحثت به إلى الموت حرقاً على المحرقة.

وعلى الرغم من أننا نمتلك الآن مسافة من البعد التاريخي عن عصر النهضة كما أن لنا بالطبع وجهة نظر مختلفة تماماً للشؤون الإنسانية فإننا لا نستطيع مع هذا أن ننكس تسرب الكنيسة في قضية جيوردافو ولكننا مع هذا كله نخضع في الحكم والمعرفة إذا اتفقنا معه أن التراث الهرمسي والمسيحي لا يستبعد الواحد منهما الآخر. وليس هذا الباعد أوضح مما هو في نظرتهم إلى الموت.

فالتصور الأساسي والأول للمسيحيين هو «التحول» الذي يحدث للمرء مقرونًا بالبحث أو القيامة، وما دامت القيامة ليست فعلاً إنسانياً ولا يمكن بلوغها بأفعال بشرية فليست إذن إلا من فعل الرب وحده وحيث أن هناك انفصال جذري بين الوجود التاريخي للحاضر وبين حياة القيامة فلا يمكن إذن أن تكون لنا معرفة بماهية هذه الحياة بعد القيامة. وعلى هذا فإن النظرة السليمة للحياة في مواجهة الموت ليست إلا الإيمان. والمسيحيون يهتمون بالإيمان ليس على أنه نوع من المعرفة بل على أنه اعتقاد بما لا يمكن لغير المسيحيين إلا أن يعتبرونه حدثاً تاريخياً لا منطقياً فيها أو تسلسل عقلي، ولا يمكن تعقلها أو فهمها. أما التصور الهرمسي للموت على أنه عتبة وما يترتب على ذلك من اعتماد على الرؤية فإنه مجال روحي وعقلي مختلف تماماً.

ولا يكاد يكون هناك معنى واحد يبرز هذا الفارق الجذري بين التراث المسيحي والهرمسي بأكثر مما يبرزه هذا النص التالي المأخوذ من المجموع الهرمسي:

«انك إذا لم تجعل نفسك نظيراً للرب فإن تستطيع أن تدركه، فالتشبيه وحده يعرف التشبيه. افقر إذن مبتعداً عن كل ماهو جسماني واجعل نفسك تكبر متسعاً حتى تكون أشبه بنفساء أوسع من كل مقياس. وارتفع فوقهم جميعاً وصر خالداً.. وألمم بانك غير فان وانك قادر على أن تمسك بكل شيء في أفكارك.. واجعل لنفسك بيتاً في مواطن كل المخلوقات الحية. واجعل نفسك ارفع من كل ارتفاع واسفل من كل عمق. واجمع في نفسك كل صفات متضادة من للحرارة والبرودة والجفاف والسيولة. واجعل فكري يدرك أنك في كل مكان في الوقت نفسه سواء على الأرض أو البحر أو السماء. وتفكر أنك لم تولد بعد وانك مازلت في الرحم وانك صغير وانك عجوز وانك مت وانك في عالم ما وراء القبر» (١٣).

ولم يكن جيورا دلفو على أية حال آخر الهرمسيين الذين أعدموا نتيجة لتفحصهم وكرهمهم الروحي أو لما عبروا عنه من أمل رائع رغم سذاجته، في إمكان رفع كل الخلافات بين الأديان أخيراً. فقد سجن الكثيرون وسخر منهم وأخرجوا من بيوتهم ولكاديمياتهم. وكان بعضاً من أعظمهم أمثال كورنيليوس أجريبا والخيمنياني باركلوس* قد اضطروا أن يعضوا حياتهم في هرب متصل مسافرين من ملجأ إلى آخر وهم يجرون أبحاثهم ويعالجون مرضاهم أو يدرسون سرا. ومع ذلك فإن الكنيسة وغيرها من جماعات النفوذ في المجتمع قد فشلت في أن تطمس أو تمنع انتشار التراث الهرمسي الذي مازال حياً حتى قرننا هذا. بل ونستطيع أن نجد في عصر النهضة شوارع التعلق بكل الظواهر الخفية بين الأغنياء وأصحاب النفوذ والسلطة. فنجد مثلاً أن الامبراطور رولف** من عائلة هابسبورج ينقل بلاطه الامبراطوري من فينا إلى براغ التي كانت مدينة مشتهرة بمناخها العقلي المفتوح وحيث كان يعمل العديد من اليهود الذين يشتغلون بالكتابالات دون تدخل من أحد وحيث كانت الكنيسة البوهيمية التي أقامها الرائد المبكر للإصلاح الديني جون هس*** مازالت نشطة. وقد انصرف رولف عن الالتفات إلى أمور الدولة للصنطرية لينشغل بدراسات العلوم السحرية والأبحاث العلمية.

وتصف الباحثة فرانسيس ياتيس في تأريخها لهذه الأحداث بقولها :

* Paracelsus, Philippus Aureolus (1493 - 1541) خيميائي سويسري وطبيب وجه لغرس الخيمياء لصناعة الأدوية وكان اسمه Teophrastus Bombast van Hohenheim وتسمى باسم براركلوسوس مفتخراً بأنه أكبر من الطبيب الروماني الشهير Celsus من القرن الأول فاضاف الزائدة Para إلى اسمه.

** Rudolf II (1552 - 1612) ملك بوهيميا وهنغاريا وقد خلف ولده ماكسميليان الثاني كإمبراطور روما المقدس عام 1576 وكان حوله عدد من كبار العلماء أمثال Brahl وكبيل ولكنه مارس الاضطهاد الديني وقامت في هنغاريا ثورة عليه أدت إلى أن يحل محله أخيه.

*** Ilus, Jiri (1370 - 1410) مصطلح ديني من بوهيميا ويختبر بطل نشيكي وطني. وقد هاجم الكنيسة وبلغيان الباباوات وقد قبض عليه وحُكم وأُحرق بتهمة الهرطقة. وقد طالب البابا بأكثير من الإصلاحات في الكنيسة الرومانية مما جعلهم يشتبهون في عدة حروب في بوهيميا في القرن الخامس عشر.

كانت براغ مكة أولئك المهتمين بالعلوم السرية وأبحاث الطوم من كل انحاء أوروبا (٣٤)، وكان من بين أولئك العالم الهرمسي John Dee جون دى* وجيور دونو برونو* والفلكي الكبير جوهانس كيبلر*** فقد جذبهم جميعا مدينة براغ. وبعد وفاة رودلف في ١٦١٢ قامت محاولة لأن يحل محله فريدريك حاكم بالاتينات**** بعد زواجه من اليزابيث أخت ملك إنجلترا جيمس الأول. وكان كل من فريدريك واليزابيث متحمسان أشد الحمس للموضوعات الهرمسية حتى قام الأمل بأن حكمهما سيقفل الامبراطورية كلها لمهد روى جديد. ولكنه كان أملا سرعان ما احبط بحلف الأمراء الكاثوليك الذين قادوا حركة من التعصب والكراهية الدينية أدت أخيرا إلى حرب الثلاثين عاما المدمرة*****.

* * *

وفي الخطاب الشهير « عن كرامة الإنسان، الذي كتبه بيكودلا ميراندولا كرد فقرة قد تردد اقتباسها كثيرا ويقدم فيها تفسيراً غاية في الحرية لقصة الخلق كما وجدها في شهادات « موسى وثيماوس». ويقول في هذه الفقرة أن الرب بعدما صنع بيت هذا العالم زين منطقة السماوات العلى بالعقول، وبعث الحياة في الهجوم بالأرواح، وملأ العالم السفلي بالحيوانات ولكنه رأى أن هناك شيئا ناقصا في الموضع المتوسط بينهما. ولذلك خلق الإنسان، وعندما وضعه في نقطة الوسط من العالم خاطبة قائلا له ما يلي:

« تمشيا مع قدرتك على الحكم بحرية التي وضعناك بين يديها فإنك غير محصور بأي حدود ولك أن تعدد حدود الطبيعة لنفسك. لقد وضعك في مركز العالم حيث تستطيع بكل ارتياح أن تنظر حولك وأن ترى كل ما هو في العالم. لذا لم نضعك سماويا ولا أرضيا ولم نجعلك فانيا ولا خالنا.

* Joh Dee : رياضى وفلكى انجليزى ١٥٢٧-١٦٠٨.

** Bruno, Giordano : فيلسوف ايطالى: ١٥٤٨-١٦٠٠) انظر هامش سابق

*** Johann Kepler : الفلكى الالماني الشهير (١٥٧١-١٦٣٠)

**** مقاطعة في شمال غرب المانيا كانت جزءا من الامبراطورية الرومانية المقدسة.

***** حرب الثلاثين عاما: تعتبر سلسلة من الحروب دامت من ١٦١٨-١٦٤٨ في وسط أوروبا وبدأت بصراع البروتستانت الالمان والكاثوليك وختلتها المناقصة السياسية التي جمعت بين فرنسا والاسبود والدنمارك ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة واسبانيا.

ولانت تلك مثل قاضى اخير فى منصبة لشرفه واستقامته فانت الذى يشكل نفسك وانت صانعها. وتستطيع أن تصب نفسك فى الشكل الذى تفضل. وانت قادر على أن تمنى محددا إلى اسفل الطبائع التى هى الحيوانات ولك أيضا أن تمنى صاعدا من روح العقل إلى أعلى الطبائع التى هى الوهية (٣٥).

ويعرض بيكر فى هذه الكلمات نظرة متميزة تماما للحرية. فليس الأمر المطروح هنا هو حرية أن يفعل المرء ما يختاره بل أن يكون ما يختار. فلم يكن بيكر معنيا هنا أن يقرر حرية الإرادة ولكنه يطرح مفهوما للحرية الانتولوجية*.

وهذه الحرية الانتولوجية كانت متضمنة منذ البداية فى التراث الافلاطونى/والافلاطونى المحدث. فعندما يقرن أفلاطون بين ماهية الفكر وماهية الوجود فإن هذا يترتب عليه نتيجة متضمنة هى أن فكر المرء كلما تقدم تدريجيا فى التطهر من الجهل كلما أصبح أقرب لأن يتحد فى ماهيته مع قمة الواقع العقلى - أى مع فكرة الخير. وفى مذهب أفلاطون عن الواحد اتسع مفهوم طبيعة الخير فيما يتولد عنها وذلك بأن جعل الواحد تفيض عنه كل الأشياء العقلية والمادية. وهكذا كلما زاد وضوح فهم المرء للطبيعة الحقيقية للواقع كلما زاده ذلك اقترابا من أن يصبح مقترنا بماهية ما هو فى المركز من أصل جميع الوجود. وعندما يتحدث الافلاطونيين المحدثين عن الوهية، الروح فهم يعنون إمكانية هذا الاقتران: أى علاقتها الخلاقة مع كل ما هو موجود.

وهذا المفهوم للحرية هو الروح التى تبحث الحياة، وتبذل حية فى قلب التراث الهرمسي. فإذا كان أصل المرء فى نظريهم هو فى نفس الوقت مصدر كل ما هو موجود فلا مناص إذن أن يؤمن الهرمسيون أنهم يملكون فى جهودهم للعقلية مفتاح كل الخلاقات التى تفرق الأشخاص وأنواع التراث بعضها عن البعض الآخر. وحيث أن هذه النظرة تعنى أيضا القول بالمشاركة المباشرة فى كل القرى المولدة فى الكون فلا مناص أيضا من أن يقبل الهرمسيون على تشجيع الفنون السرية السحرية مثل السحر والخيمياء والتنجيم. وهذا الإيمان الشعبى بالفنون السحرية الذى استمر حتى الوقت الحاضر هو فى الحقيقة ما بقى من الهرمسية بعد أن سكنت تلك الروح الافلاطونية التى كانت تبحث فيها الحياة.

* Ontological وهى كلمة مستمدة من الكلمة الأغريقية للوجود Being وتطلق عادة على هذا الجزء من المباحث الميتافيزيقية التى تدرس ما هو موجود.

غير أن هذه الروح ظلت مع ذلك تعود للظهور مرات عديدة على نحو قوى مثير خلال التاريخ. فهذا الحب بالتوافق والاتساق الكوني الذي تميزت به الهرمسية الأفلاطونية المحدثه وهو هذا الاحساس الذي لسماء الفرينسيون ، بالفلسفة الموسيقية، قد صار له تأثير طويل الأمد في إنجلترا خاصة : «دفع بذلية العصر اليعقوبي»* صارت الرمزية التقليدية القائمة على ما جاء من الحكمة القديمة القادمة من الشرق وخاصة من المعتقدات العبرية الخفية مقبولة تتلقاها بترحاب نوازل المنشغلين بالأمور العقليّة التي التفت حول البلاط الإنجليزي، .

ومن الممكن متابعة ظهور الرمزية الهرمسية وتصوراتها الأساسية في شعر آدموند سبلسر وفي مسرحيات شكسبير. بل أن مسرحية شكسبير الأخيرة وهي للعاصفة تعتبر أمثوله جوهريّة في صلبها. كما أن عددا كبيرا من الفلاسفة واللاهوتيين والفنانين الإنجليز قد شكل تفكيرهم التفكير الهرمسي مما صنع تراثا تلك حيا لتدائرة اعلام مثل وردزورث وكولريدج و. ب. بيكس وعلى وجه الخصوص الشاعر الفنان ويليام بلاك** .

ولكن التأثير الهرمسي كان محسوسا أيضا بقوة في دولتر الفكر الألماني. واحد زوار براغ في حكم رولف الثاني الذي كان غارقا في دراساته العلوم السرية الخفية كان هذا التاجر المتواضع للصوف وهو جاكوب بوهم*** . وقد كتب هذا التاجر حتى قبل أن يتأثر بمناقشات الكابالا

* العصر اليعقوبي : المتابعة هم مناصرو بيت ستيورات (الملكي الإنجليزي) الذين نالهم ثورة ١٦٨٨ وكانوا يريدون استعادة العرش الإنجليزي لجيمس الثاني وأولاده وخاصة جيمس أدوارد ستيورات ١٦٩٩ - ١٧٦٦ . وبعد ثورات عام ١٧١٥ ، ١٧١٩ ، ١٧٤٥ قضى عليهم في معركة عام ١٧٤٦ . وتطلق للصفة عموما على عصر الملك جيمس الثاني أو آل ستيورات بعد ثورة ١٦٨٨ .

** سلسلة الأعلام من الشعراء والمفكرين الإنجليز لا يمكن التعريف بهم علي نحو كاف لإبراز صلاتهم بالتراث الهرمسي في هامش مثل هذا إذ لابد من الرجوع إلي أعمالهم وإلى كتب تاريخ الأدب والفكر الإنجليزي وسكتفي هنا فقط بذكر ثوابهم دون ترتيب متباعدة ظهور تأثير الهرمسية: أدموند سبلسر Edmund Spenser ١٥٥٢ - ١٥٩٩ ، شكسبير ١٥٦٤ - ١٦١٦ ، وردزورث ١٧٧٠ - ١٨٥٠ ، كولريدج ، سمويل تايلور ١٧٧٢ - ١٨٣٤ ، W.B. Yeats ١٨٥٦ - ١٩٣٩ William Blake ١٧٥٧ - ١٨٢٧ .

*** Jacob Boehme ١٥٧٥ - ١٦٢٤ صوفي لاهوتي ألماني يرد في النص تعريف كاف به ويسمى Boehmenists أتباعه

والمعجمين والخيמיائيين وعدد من العراقيين والصحرة مجموعة من الأعمال الدينية منفردة فى اصالتها وإن سببت أسدياما وقلقا كبيرين فى أوساط اللورثيين التقليديين فى بلدته جورلينز وكان ذهنه متفتحاً متقبلاً لكل هذا التأثيرات وعلى وجه الخصوص كان تأثره كبيراً بأعمال باراكلوسوس الخيميائى والمفكر المنشغل بالعلوم السرية. وعندما مات بوهم عام ١٦٢٤ فى التاسعة والأربعين من عمره كان قد ألف مجموعاً كبيراً من الأعمال زادت من خلق اللورثيين ورغبتهم فى الانتقام والاضطهاد لفكره. ولكن للرجل يمد مع ذلك مفكراً قدم للعالم نظرة جديدة إلى طبيعة الحرية الإنسانية.

وقد كان أسلوب بوهم اسلوباً مغرباً فى الرمزية طناناً فى بلاغته حتى يدفع القارئ السمعيل أن يحكم على كتاباته قبل أن يتمعن فيها، انها تحرى القليل من التفكير السليم. وهذه الخصائص الأسلوبية إلى جانب دقة ورسافة أفكاره ومعتقداته تجعل من الصعب وصف مذهبها وأفكاره أو تلخيصها، وقد يكفى هذا تحقيقاً لأغراضنا أن نشير إلى المواضع فى فكره التى تأثر فيها بالفلسفة الافلاطونية المحدثة وأن يبين كيف غير ما أخذها منها يوحى فكره الأصل الخاص.

فنتذكر مثلاً أن المرء وفقاً لما قاله افلاطون لا يصح لأن يقول أن الواحد موجود لأن هذا يضع الواحد فى علاقة مع عدم الوجود وبذلك ينقص من كمال وحدته. والواقع أن عدم وجود الواحد كان مسألة شائكة ولم تكن بشكل عام موضعاً للدراسة الكافية فى مسار التفكير الافلاطونى المحدث. وسرعان ما وقع بوهم على هذه المسألة سواء كان ذلك بأن أخذها عن كتابات افلاطون أو انه أعاد اكتشافها وصياغتها بنفسه فإنه دفع بالفكرة إلى آخر مداها وجعلها المفهوم المركزى فى أصله المتأخرة.

كما أن بوهم لم يتردد فى أن يعنى الرؤية الهرمسية للرباط : للموسيقى، Musicant بين الأشياء ولكنه كان إلى جانب ذلك مقتنع تمام الاقتناع بواقعية كل من الحرية والشر ويقول أن كلا منهما له مكان مركزى فى هذه الوحدة السامية. كما أنه كان يرى أن الحرية والشر ينتمى كلا منهما للآخر على نحو لا يحل. فالمرء - فى رأيه - لا يستطيع أن يقرر واقعية الشر بأى قدر من الجدية إذا كان يرى انه ليس إلا بزرعاً مؤقتاً للظلمة من النبع الكامل للوجود إذ هذا يبدو وكأن الشر لا يظهر بقرته التى لا تقاوم بل يبدو وكأنه خالٍ يمكن اصلاحه فى خيرية الوجود الكلية الوجود. فإذا لم يكن المرء حراً فى الأصل أن يرتكب الشر فهو ليس كذلك حراً أن يكون خيراً. وتكون الخيرية إذن صادرة عن الضرورة ولا علاقة لها بالحرية. فلو كان الأمر كذلك فالخير إذن لا يكون موضع

اختيار أو عبارة أخرى لا يمكن اختيار إلا الخير. وعند ذاك يفرغ الكون من القيمة ولا يكون الوجود الإنساني إلا تنفيذا وتحقيقا للضرورة.

والذى يميز معالجة بوهم المفردة لهذه المسألة هو عدم قدرته على أن يقبل الحل الأفلاطونى المحدث المعتاد الذى يجعل الشر مجرد غيبة للوجود وإن كان نوعا من الغيبة لا تنقص من كمال مصدر الوجود. أما الحل الذى يقدمه بوهم فهو قائم على ما يسميه UNGRUND أو اللاتكاه أو الأساس الذى يسبق وجود الرب وكل شيء آخر. وهذا اللا أساسى هو المصدر المطلق للحرية وهو أسلوب بوهم فى محاولة تفسير أنه لا يمكن لأى شيء أن يسبق العقل الذى يكون بتلقائية كاملة حقا. فإذا كان هناك حرية حقيقية فإن الحر حقا لا يمكن أن يكون له على الإطلاق أى شيء سابق عليه.

فإذا أردنا أن نتحدث عن هذا النوع من الحرية الانتولوجية التى وصفها بيكو بالمعنى الذى تميز به تفكير الأفلاطونيين المحدثين فلا بد لنا أن نقول أن الكائن الحر هو الذى ليس له أساس مهما كان أو تكاه وليس له طورا أو مرحلة سابقة أو وجود. ويقتلنا هذا إلى الفكرة التالية بعد ذلك. فليس هناك سبيل عدله لقصر الكائن الحر على أن يقوم بفعل معين دون آخر.

وعلى هذا فإن الحرية الحقيقية تمهد إذن لحقيقة رواقية شر أصلى لا يمكن استنصاله. وعلمنا أن نكتبه هنا إلى أن بوهم لا يطرح بذلك القول بأن الشر ينشأ وينبع من وجود آخر هو معارض مناقض لالوهية الخيرية السامية. فهو بلاشك وعلى نحو قاطع ليس ثانيا ولا يقول بها. فالشر يصدر عن نفس الحرية التى يتولد عنها ، الرب الأعلى نفسه.

ومن هذا يتضح أن تصور بوهم للكون هو تصور تراجيدى فاجع فهو يستبدل يقينية الأفلاطونية المحدثه بأن الكون هو فى نهاية الأمر كوميديا برؤية ترى الدراما العميقة للحياة فاجعة. وإذا كان بوهم يرى أننا نشارك ونستكمل تشابهنا مع الإلهى للنصبح ، إله مصغر وكون مصغر*، فنحن إذن لنا من الحرية أكثر مما قال به بيكو ولنا بلاشك أكثر اقتربا وإرتباطا بالشر.

وفى أعقاب موت بوهم والترجمة السريعة لكتاباتة إلى الانجليزية نشأت فى إنجلترا حركة أطلقت على نفسها اسم للبهمنية** . وكانت مكونة من مجموعات صغيرة من المثقفين العالمين

Microtheos and a Microcosmos *
Behmenism **

الذى يجتمعوا لدراسة وتفسير نصوصه الغامضة المثيرة . وقد أقبل على دراسته بهم شديد الشاعر وإليم بلاك الذى استجاب على وجه الخصوص لمفهوم الحرية فى فكر بوم ، وقد ترجع أهمية بلاك كفنان وكاتب تديوى قبل أى شئ آخر ، إلى أنه استطاع أن يقدم صورة وشكلا لرؤية بوم حول هذه النقطة بالذات (٣٧) .

أما عن تأثيره فى الفكر الالمانى فيستطيع أن نكون أكثر مبالغة فى تقرير هذا التأثير دون أى خطأ . فالواقع أن ما تمت استحداثه من بوم ومن حدوسه وتبصره بالعناصر الحية فى صلب الفكر الأفلاطونى بل وفى الحركة الصوفية وفى المسيحية والكابالا اليهودية كان واضحا بينا بل ومعترفا به من اعلام الفكر الالمانى*

امثال فشته Fichte وشلنج Schelling وهارتمان Hartmann وهيجل Hegel وجوته Goethe ونيتشة Nietzsche و هيججر Heidegger .

ولقد كان هدفنا الأول من دراسة وفحص التراث الهرمى أن نستطيع أن نعرض بشكل واضح جوى نظرة هذا التراث المتميزة إلى الموت والحرية . وإذا كنا ، خلال فصول الكتاب قد حاولنا أن ندخل على أنه ليس هناك موت إذا لم يكن هناك حرية فاننا قد وجدنا أن التراث الهرمى يقرر أن الحرية ترتبط بالموت من حيث أننا أحرار لأن نموت بل وإننا أيضا أحرار أن لا نموت . فالحياة ليست شيئا مفروضا علينا بل هى ما نجعلها كذلك باختيارنا . فنحن لانحيا إلا إذا اخترنا ذلك بحريتنا .

ولقد وجدنا أن أفلاطون الذى كتب تيمائوس ليس هو بلا شك أفلاطون الشاب الذى كتب ، فيدون ، و الدفاع . وفى هاتين المحاورتين المبكرتين كانت الحياة شيئا معطى وكنا خالدين سواء اخترنا ذلك أم لا . وبهذا المعنى قلنا إذن أحرار بالنسبة للموت ولهذا كان الموقف من الموت هو ببساطة مرقف نفى وإنكار . فكان مقراط يقول إن الحياة الفلسفية هى حق تمهيد وأعداد للموت ولكن

* لا يمكن هنا التعريف بهذه الكتب من المفكرين الفلاسفة الالمان وسنكتفى برصد تواريخ حياتهم:

Fichte, Johann Gottlieb: 1762 - 1814. - Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775 - 1854. - Hartmann, Johann Georg 1730 - 1788 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770 - 1831- Goethe, Johann Wolfgang 1749 - 1832- Nietzsche Friedrich 1844 - 1900 Heidegger, Martin 1889 - 1976.

هذا الاعداد هو أساسا عبارة عن دراستنا ومعرفتنا أن الروح لا يمكن ان تغنى ومعنى آخر ليس هناك صوت على الإطلاق. وقد حلت الرؤية محل للنفى والانتكار فى التراث الفلسفى الذى بدأ بأعمال أفلاطون المتأخره وعندما وصلنا إلى فكر افلوطين اكتسبت هذه الرؤية طابعاً متميزاً منفرداً. نعم افلوطين أصبحت للرؤية والإبصار معادلاً للإصعاد وأصبح السبب فى أننا أحرار لأن لا نموت هو أننا بممارستنا المستتيرة لحريتنا فإن هذا يصل بنا إلى أن نتوحد ماهيتنا مع مستويات أعلى للوجود لا يسقط عليها ظل الموت. حقا ان الموت هو أمر واقعى بلا شك وأن ما هو حر بموت حقا وفعليا.

غير ان هذا الموت كما حاول أهل التقيمية ان يبدؤوا هو مجرد لتحلل يسمع باعادة تجميع على مستوى أعلى. فالذى يموت هو انفصالنا عن بقية الكون، وهو يموت عندما نتبين ان هذه العزلة هى شئى فرضناه بحريتنا على أنفسنا وأتينا بنفس القدر أحرار أيضا ان لا نفرضه على أنفسنا. وبهذا المعنى فمن المناسب إذن أن نقول أننا بهذا نرى الموت على أنه عتبة.

وقد نتذكر قريده يونج أن يدخل إلى الغشاء اللامتناهى للروح وعدم قدرته على أن يتغلب عن فردية الذات. وعندما ننظر الآن إلى هذه المعانى فقد نستطيع أن ندرك أن تجريبية يونج كماله هى التى نلته عن أن يفقد السيطرة والتحكم. فقد عرف بحكم هذه التجربة أن الذات إذا ما أطلقت وأسفلت للروح اللامحدوده فليس هناك وسيلة بعد ذلك لأن تعود الذات الواعية لتسيطر عليها من جديد. ولقد كان هذا من وجهة نظر يونج هو السقوط بين قفى ويعوم الحنون لا أمل فيه ولا شفاء منه. فإذا ما سنللا فى خيال لا مركز فيه يهديننا فاننا سنخبط فى حال من الفوضى تصيرنا هنا وهناك للنماذج العليا الرئيسية للارعى التى تقطن فى السداج السفلى للنفس وكأننا اعداء من الكيان العمياء. ولكن هذا الخطر هو ما كان الهرمسيون مستعجلون ان يولجوه وإن كانوا على استعداد ان يمضوا فيه مسلحين باقتناعهم بالأمل بأن هذا البحر اللامحدود للروح او للعقل هو فى الحقيقة وحدة حية وأن هذه الوحدة هى خير محض. اما جاكوب بوم فكان أكثر من أى مفكر آخر داخل التراث الهرمسي حريصا على أن يذكرنا باننا نعيش نتيجة لحريتنا الانتولوجية فى كون هو فى غاية الأمر فاجع تراجيدى. فمثل هذه الحرية لا تترك لنا فى نهاية المطاف وعندما نزن التاريخ الانسانى بميزانه الأخير أية إمكانية للخير أو للشر أن يسود أى منهما تماما فكل منهما سيكون مغلوبا بالآخر. وليس هناك أمل فى أن قوى الخير تثبت أنها أعلى من الشر أو أنها ستخلص التجربة الانسانية من الشقاء والعذاب. فستبقى خسارتنا دون تعويض وتظل قلوبنا التى تعلق بها المرضى عاجزة عن أن تصحح أوضاعها. ومع ذلك يدعونا بوم إلى هذه الرؤية لسراع للدراما الخالدة بين الخير والشر.

وهو صراع قائم حتى فى قلب الآلهية .. وكأنه يقول لنا أن هذا على وجه التحديد هو ما يجعل الحياة مثيرة .

وينبئ بعد ذلك للقارئ نفسه أن يحكم أى اختيار يفضل فهل يختار رفض يونج الأخير أن يدخل فى دراما الروح غير المحدوده أو أن يختار شوق الهرمسيين لأن يطلقوا بلا حذر أو حرص قوى هذا الـ UNGRUND أى اللا أساس أو اللا مرسى داخل أنفسهم وهو ذلك الشوق الذى أحسن بلاك التعبير عنه عندما قال : « إن التطرف هو قصر الحكمة » . لقد فهم كلا من يونج والهرمسيون الموت على أنه عتبة . ولكلهمما يختلفا اختلافا كبيرا فى استمدادهما لأن يخطوا عبر هذه العتبة وكما رأينا فى الفصل السابق فإن يونج لا يرضى أن يتخلى عن استقلالية الأنا حتى وإن كان هذا لمجرد للحرص على الاحتفاظ بها كمشاهد لدراما النفس مما يترقب عليه أن لا تشارك الأنا بدور فى الدراما . فهى لن تستطيع أن تكون مشاهدا وممثلا فى الآن نفسه . لقد رفض يونج أن يخطو عبر جبهة للموت إلى التطرف الذى يشير إليه بلاك لرغبته فى أن ينقذ الذات من أن تبطلها الروح اللامحدوده ولكنه نتيجة لذلك .. قد حرم الشاعر من « قصر الحكمة » .

Notes

- 1- Timaeus, p. 13
- 2- Ibid., pp. 13 ff.
- 3- Ibid., p. 14.
- 4- Ibid., p. 46.
- 5- See Gregory Vlastos, "Reasons and Causes in the Phaedo," p. 142.
- 6- Timaeus, p. 19.
- 7- Ibid., p. 24.
- 8- Ibid., p. 39.
- 9- Ibid., p. 25.
- 10- Ibid., p. 51.
- 11- Ibid., p. 98.
- 12- Ibid., p. 132.
- 13- Ibid., p. 132.
- 14- Enneads, VI. ix. 1.
- 15- Ibid., VI, ix. 1.
- 16- Ibid., VI, ix 2.
- 17- Ibid., VI, ix. 5.
- 18- Ibid., III. viii. 10.
- 19- Ibid., V, ix. 3.
- 20- Ibid., VI, iii. 5.
- 21- Ibid., VI, ix. 10.
- 22- See Frances Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*.
- 23- See P. O. Kristeller, *Philosophy of Marsilio Ficino*.
- 24- See Leon Blum, *The Christian Interpretation of the Cabala*.
- 25- P. 20
- 26- *On the Dignity of Man*, pp. 29 ff.

- 27- Ibid., p. 26.
- 28- See Yates, Giordano Bruno, p. 45.
- 29- Ibid., pp. 68 ff.
- 30- See Wayne Shumaker, The Occult Sciences in the Renaissance, pp. 108 ff., for a detailed discussion of natural magic.
- 31- Quoted by Yates, Giordano Bruno, p. 241.
- 32- Ibid., p. 266.
- 33- Volume I, p. 221.
- 34- Yates, The Rosicrucian Enlightenment, p. 17.
- 35- On the Dignity of Man, pp. 4 ff.
- 36- Desiree Hirst, Hidden Riches, p. 82.
- 37- Ibid., p. 99.

Bibliography

Henry cornelius Agrippavon Nettesheim, *Occult Philosophy of Magic*, tr. Willis f. Whitehead (New York: 1975).

Owen Barfield, *Romanticism comes of Age* (spring Valley: 1966).

Jacob Boehme, *Six Theosophical Points*, tr. John Rolleston Earle (Ann Arbor: 1958).

Titus Burckhardt, *Alchemy*, tr. William Stoddart (Baltimore: 1974).

Desiree Ilirst, *Hidden Riches* (New York: 1964).

P.O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, tr. Virginia Conant (Gloucester: 1964).

Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man, on Being and the One, Heptaplus*, tr. Charles G. Wallis, Paul J. W. Miller, and Douglas Carmicheal (Indianapolis: 1965).

Plato, *Timaeus*, tr. John Warrington (London: 1965).

Plotinus, *the Enneads*, tr. Stephen Mackenna (London: 1957).

---- *The Essential Plotinus*, tr. Elmer O'Brien (Indianapolis: 1975).

Friedrich Schelling, *On Human Freedom* tr. James Gutman (Chicago: n.d.).

Wayne Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance* (Berkeley: 1972).

Rudolf Steiner, Christianity as a Mystical Fact (New York: 1972).

----- An Outline of Occult Science, trs. Maud and Henry B. Monges (Spring Valley: 1972).

----- The Philosophy of Freedom, tr. Michael Wilson (Spring Valley: 1964).

Frances Yates, The French Academies of the Sixteenth Century (London: 1947).

----- Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (New York: 1969).

----- The Rosicrucian Enlightenment (London: 1972).

Gregory Vlastos, "Reasons and Causes in the Phaedo," Plato, ed. G. Vlastos (Garden City: 1970).

الموت من حيث هو عتبه

- الرؤية

١١ - تيارد دى شاردين*

تبدا عادة الكتب والمقالات التى عالجت فكر تيارد دى شاردين بأن تلاحظ هذا الإقتران الفريد بين حياته وفكره وكأنما يكونا مجرى واحدا، فلقد حاول بحرص وإصرار شديدين أن يصمم حياته لتتمشى تماما مع أعمق تأملاته الفكرية، فإذا ما قاطعت طريقه أحداث لم تكن فى الحسبان أو واجهته فواجع أو قابله الفشل وخيبة الأمل فانه لم يكن يتراجع أمامها لينزوى فى أمان وسكون الفكر بل كان يعمل على أن يدرجها جميعا فى تفكيره، وعندما يقرأ للمرء تيارد فانه ينطبع لديه شعور بأن الرجل كان يتأثر بعمق بجميع ما يحدث حوله تقريبا سواء كان ذلك الأزمات الاجتماعية الجارية أو أخطر الاكتشافات الفلكية أو التطورات الجيولوجية المستمرة للأرض أو صلاح الحياة الروحية لأصدقائه، فقد كان رجلا يرى نفسه فى وسط كون حى ينبض بالإثارة والوعود، وكان يبدو فى كل كتاباته فى حال من النشوة ترفعه إلى رؤية عالية للتواصل لجميع الأشياء ولتصالها.

واسمه بالكامل هو مار جوزيف بيير تيارد دى شاردين Mare Joseph Pierre Teilhard de Chardin وقد ولد عام ١٨٨١ فى بلدة سارسنات Sarcenat من مقاطعة أوفرن ** الفرنسية وكان الابن الرابع لعائلة لها أحد عشرة طفلا وتستطيع أن تفخر بأن من أسلافها باسكال وفولكير، ويبدو أن ما تميزت به أمه من تقوى كانت العامل الحاسم لإختياره المبكر الدخول إلى صفوف الكهنوت، وفى عام ١٨٩٩ دخل المعهد اللاهوتى للجزويتى فى لكس ان بروفانس Aix en Provence، ولكنه واصل اهتمامه بالجيولوجيا وهو اهتمام صاحبه منذ طفولته فذهب إلى جزيرة جيرسى *** عام ١٩٠٢ ليدرس الجيولوجيا والفلسفة وأنهى دراسته الثانوية عام ١٩٠٥ Scholasticate، وبعد عدة سنوات، وبيلما كان يدرس الطبيعة والكيمياء فى الكلية الجيزويتية فى القاهرة استطاع أن يوسع اهتماماته

* يحتمن للفصل تحريفا كافيا بالنيلسوف وعالم الحفريات الجيزويتى (١٨٨١ - ١٩٥٥)

** Au Vergne منطقة براكين خامدة ومقاطعة فى وسط جنوب فرنسا

** Jersey : أكبر جزر القناة الانجليزية وأبعدا إلى الجنوب، والجزيرة مشهورة بما فيها من بقايا للمعيا
فوما قبل التاريخ وكان الرومان يعرفونها باسم سيزاريا Cacsarea .

بدراسة مجال الباليونتولوجى (علم الحفريات) . وقد رسم تيارد قما عام ١٩١١ وبدأ بعد ذلك بتقليل بالدراسة للدكتوراه فى الباليونتولوجى- ولما دخلت فرنسا الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ جند فى الجيش وخدم كحامل نقالة الجرحى والمرضى ومنح ثلاث مرات نوط الشجاعة النادرة فى المعركة. وعندما بلغ الواحد والأربعين فى عام ١٩٢٢ كان قد انتهى من عمله للدكتوراة وسافر بعد ذلك للصين حيث درس عدة مواضع لحفريات هامة.

ولم تعرف مقدرة وجرة تيارد على الجمع بين فروع مختلفة من فروع المعرفة وإدراجها فى كل متكامل من جانب جمهور غير الأصدقاء من دائرة معارفه المباشرة إلا بعد عام ١٩٢٤ وذلك عندما عاد إلى باريس وألقى عدة محاضرات عن التطور. وقد كان مضمون هذه المحاضرات وما تضمنته هذه من دلالات لاهوتيه مصدر ازعاج لروسله من الجزويت مما أدى إلى ملعه من نشرها أو المحاضرة بعد ذلك فى المجال الفلسفى، وطلب منه أن يكتفى بأن يحصر نفسه فى مجاله الأكاديمى المحدد. وفى عام ١٩٢٦ أرسل مرة أخرى إلى الصين حيث بقى هناك حتى عام ١٩٤٦*. وعندما عاد من للشرق كان يحمل معه مخطوطين كاملين : أولهما كتابه المحيط أو الوسط الآلهى The Divine Milieu الذى رفض طلبه السماح بنشره بعد قليل من الانتهاء من تأليفه عام ١٩٢٧. أما المخطوط الثانى فهو عمل حياته الكبير والمطول : ظاهرة الانسان .

ولقد ذهب شخصيا إلى روما طالبا للحصول على الموافقة بنشره ولكن طلبه رفض كذلك. ولم يش تيارد ليرى أى من المخطوطين منشورا.

وقد أمضى معظم السنوات الأخيرة من حياته فى مدينة نيويورك حيث مات هناك أيضا فى يوم عيد أحد الفصح من عام ١٩٥٥ م.

وعلى الرغم من أنه قد نشر له مئات من الأبحاث والمقالات العلمية تحت اسمه مأخوذة من أبحاثه الباليونتولوجية الواسعة إلا أن مصادرة أعماله اللاهوتية والفلسفية قد ترتب عليها أنه قد مات وهو مازال مغمورا غير معروف. ولم يحضر تشييع جنازته إلا ما لايزيد عن أثنى عشر شخصا. ولكن بعد عدة سنوات ومع الظهور المفاجئ لكتبه المملوغة ومقالاته ثار حولها حماس وخلاف شديد فى الدوائر الأكاديمية وبين أوساط المثقفين . وكان هذا رد فعل طبيعى مناسب لما كشفت عنه هذه الكتب من عقلية ذات مقدرة إبداعية أصيلة.

* درس هناك ما يعرف باسم إنسان بكين الذى يرجع إلى ما قبل التاريخ (المترجم).

ولاشك أنه من الخطأ اعتبار تيارد مجرد باحث باليوفنولوجى بل أن اعتباره «عالما» وهى الصفة التى يبدو أنه كان سيرضى بها هى أيضا تقليل وتشويه للشعوبية الجلييلة المثيرة للرهبنة التى تجددت فى أفكاره. أما صفات مثل «الصوفى» أو «اللاهوتى» أو «الفيلسوف» أو «المتنبى» صاحب الرؤية، فهى جميعا أيضا لا تعد ملائمة لأنها تخفى أنجاه الرجل نحو الأنشطة، بالأمر الدنيوية الأرضية. وقد أختار أحد البحوث المتخصصين فى دراسته أن يطلق عليه صفة أخرى وهى صفة «الهيومانيست المسيحي»^(١) ومع أن هذا الوصف يعتبر وصفا مبتكرا للرجل إلا أن كلمة «هيومانيست» تعد مع ذلك صفة شاحبة باهته بالنسبة له. فهى تفتقد عنصر للحرارة ولا توحى بما فيه الكفاية برغبته وتشوقه الذى شغل كل تفكيره لأن يهصر بطبيعة الأشياء وينفذ فيها. وقد كان هذا هو الخاصية الواضحة البارزة فى كل صفحة من كتاباته. والواقع أن صعوبة وضع فكر وكتابات تيارد فى إطار صفة أو مقوله لا ترجع فقط إلى أن مغزيلتنا محدودة بل يرجع أساسا إلى كون الرجل كان مشغلا بمطلب فكرى لا نجد له ذراعا معاصرا يعبر عنه. وقد كان تيارد نفسه على وعى حاد بهذا. وقد تكبىن تساؤله حول هذا فى الأسطر التالية التى كتبها قبل وفاته بأقل من شهر واحد :

«كيف حدث لى ما زلت ملتشيا برؤيتى الخاصة ولتى لنظر حولى فاجد نفسى وحيدا تماما فى ذلك ؟ فكيف يحدث لى وحدى الذى رأيت ؟ ولم أجد نفسى غير قادر إذا سألتى أحد أن أذكر كاتباً واحداً أو كتاباً واحداً قد عبر تعبيراً واضحاً عن هذه «الشغافية» الرائعة التى أعادت تشكيل كل شيء فى عيى .. ألا يجوز أن أكون فى نهاية الأمر مجرد منحبة لنوع من الوهم العلقى ؟ أن هذا كثيراً ما أساءل نفسى عنه»^(٢) .

وقد نقترح هنا أن هناك دور يمكن أن توصف به أعمال تيارد وصفا ملائما وهو دور الحكميم (الماجوس Magus) للمعارف الذى عرفه عصر النهضة*. فسوف نتبين من دراستنا هذه له

* Christian Humanist وهى نسبة إلى حركة الهيومانيزم Humanism وهى فلسفة تؤكد على كرامة وخير الإنسان وتؤمن بقدراته العقلية وتعطى من شأن العقل. وهى ترتبط عادة بالحركة الفكرية المصاحبة لعصر النهضة الأوروبية وقول بالوحدة بين الكائنات الإنسانية والطبيعة وتجدد منع الحياة التى مناع الاهتمام بها فى العصور الوسطى. ولم تكن هذه الحركة متعارضة مع الإيمان الدينى إذ تؤمن أن إرادة الله هى التى ومنعنا هنا للمجد هذه القيم التى تهتم بها الحركة. وقد اكتسبت التسمية بمد ذلك دلالة مضادة للدين (المترجم).

** التعبير الذى استخدمه المؤلف هو Renaissance Magus وقد سبق أن عرفنا بصفة ماجوس وهى كلمة أغريقية تدل على المعارف بالتنجيم والسحر وغير ذلك من العلوم الخفية. كما أنها تطلق بصيغة الجمع Magi على الكهنة من فارس الذين تلبوا بظهور المسيح. وقد استمدت من الكلمة كلمة Magic للسحر (المترجم).

أنه كان ينحصر الوصول إلى رؤية موحدة للكون وهو نفس للمطلب الذي سيطر على كبار المفكرين في التيار الهرمسي. وفي الحقيقة فإن ما نراه في تيارد هو نفس هذه الروح التي تحركت حية داخل التراث الهرمسي والتي نراها عنده الآن مفصحة عن نفسها بكامل مظهرها أمام أعيننا وإن اكتست بنتائج البحث العلمي الحديث.

على أن اهتماما بتيارد في هذا الكتاب ليس بهدف إثبات أنه كان صورة أخرى ثانية للماجوس Magus Redivivus الذي عرفه عصر النهضة ولكن ان نستكشف كيف وضع مشكلة الموت في المركز من تفكيره وكيف عالجها بطريقة جديدة مقلقة للفكر. فعلى الرغم من أنه كان يرى الموت على أنه عتبة إلا أنه قد أضاف إلى هذا المفهوم للجليل معرفة واسعة بالأكشافات التي تبين كيف كان «فلاسفة الطبيعة» القدامى على خطأ فيما قالوا به. وحتى نستطيع أن نقوم أهمية نهمة للموت تقييما سليما فإن علينا أولا أن نستعرض الملامح الرئيسة والخطوط الخارجية لمجموع تفكيره.

فلننجد عند تيارد ما نجده في كل مرحلة من مراحل ازدهار التراث الانفلاطوني /الاقنوقليتي: ونعني بذلك الأهمية العليا للبصر والإبصار. ويتميز تيارد نفسه ، فإن هناك أمرا لا يمكن لأحد أن ينازع فيه وأعلى به أنشغالي الدائم بأن أصل إلى توحيد رؤية داخلية ... وأنه لمن المؤلم غاية الألم أن لا يكون المرء قادرا على أن يبصر بما فيه الكفاية (٣)، ويقول عن كتابه الرئيسي « ظاهرة الإنسان، أن من الممكن تلخيصه في أنه محاولة لأن أبصر وأن أجعل الآخرين يبصرون، ماذا يحدث عندما ننظر إلى الإنسان على أنه ظاهرة . ثم لماذا نريد أن نبصر ؟

« البصر والإبصار. قد نستطيع أن نقول أن الحياة كلها تقع في هذا الفعل وإن لم يكن هذا في نهاية الأمر فهو على الأقل في جوهره . والوجود الأكمل هو وحدة أوثق، وهذا هو لب وخلاصة هذا الكتاب. ولكن لذلك هذا المعنى نقول: ان للوحدة لا تتزايد إلا مع زيادة الوعي وبعبارة أخرى مع الرؤية (٤) .»

فإننا سألنا ولكن ماذا يريدنا أن نرى وأن نبصر، فسوف نجيب عن ذلك في أبحاثه جانبها كبيرا من الأسباب التي جعلت أعماله تثير للقلق والاضطراب في الأوساط العلمية* فهو يصف نفسه

* نفيق المؤلف: كمدال أردرد للبلل المختلفة التي قدول بهاتوارد من اللباء يمكن للقارئ أن يتقارن بين لكام هالين كهيون علي لصله: إن مصنفات تيارد حول مسار وصل للطور غير متوقعة حليا لأنها في الحقيقة غير قائمة علي مقدمات علمية وأنها بالتقريب لمتعدد الذي يمكن فيه لخصامها للأخبار العلمي فاتها تسقط في هذه الأخباريات : George Gaylord Simpson; This View of Life The world of an evolutionist, p.232. «ان ما يجعل أراء ونظريات تيارد جديدة ومثيرة للاختلاف هو أنه رفض أن يسمي فكره في قالب يتفق مع أي من المقررات العلمية أو الأكاديمية المعروفة بها. قلقد كان علي قدر كبير من الطبيعة جعله لا يسمع نتائج علي نحو بورني حيه للأهرون، كما أنه كان لا يهتري إلي حد كبير ظم بورني أن يجعل من نفسه عالما فقط .. ولقد تحدي أولئك الذي راء أن العلم والرؤية المعروفة لا يمتزجان كما لا يمتزج للزيت والماء. وفي عصر مصرصر إلي الانجيل فقد جزر علي أن يحاول أن يجعل بينهما مركبا ولحدا»

(Theodosis Dohzhnnsky, Teilhard's Letters to Two Friends: 1926 - 1952, pp 221 ff.)

فى كتابه ، الوسط والمحيط الألهى ، انه نظرا لأنه رجل يؤمن أنه رجل يشعر بعق أنه متفق تماما مع عصره فقد أراد أن يعلم أهل العصر كيف يرون الله فى كل مكان وأن يرونه فى اشد الأشياء خفاء وفى أكثرها صلاية وفى أبعدما وأقصاها فى هذا العالم. ولاشك أن هناك الكثيرين الذين يجيبون على هذه الملاحظة قائلين انه إذا كان حقا متفقا مع زمانه فكان عليه أن يحاول النظر إلى العالم دون أن يفرض تصور الرب على محاربه وصف العمليات الطبيعية وصفا عقليا. ولكن ملل هذه الاجابة تغفل قوة ملاحظته وتخطئ فهمها لانه كان مصرا على أن لا يتهاون أو يتنازل عن نتائج البحث التجريبي الذى حصل عليها بصورية وجهد. بل انه فى الحقيقة قد وهب معظم حياته للبحث المصنئ الذى كثيرا ما كان يجريه فى ظروف خطيرة مجهدة. وتقدر رؤية تيارد هو على وجه الدقة فى أنه يرى أن المرء يستطيع على أساس ملل هذه المعرفة أن يرى الرب.

ولم يمكن اعتراضه الأكبر على العلم الحديث أنه ذهب إلى حد بعيد فى دعواه استبعاد كل حاجته للجوء إلى المتعالى بل أنه لم يمتنى بما فيه الكفاية فى تفسير جميع ما هو متاح للملاحظ الموضوعى من مادة وظواهر. وفى مطلع كتابه «ظاهرة الانسان» نجده يصرح انه «لكى يفهم هذا الكتاب الفهم الصحيح فلا بد أن يقرأ لا على انه كتاب فى الميتافيزيقا بل ولا على أنه نوع من العقال اللاهوتى، بل على أنه بكل بساطة رسالة علمية خالصة. وعنوان الكتاب نفسه يدل على ذلك. فهذا الكتاب يتناول الانسان فقط على أنه ظاهرة ثم انه يعالج كل ظاهرة الانسان(٦)» اما ما تشمله ظاهرة الانسان فى كليتها وما يستبعده العلم بشكل منهجى مستمر فهو الرعى أو ما يسميه تيارد احيانا الروح أو العقل. وإذا كان الرعى هو أمر قائم فى صلب ظاهرة الانسان فإن كل معالجة علمية لا تتناولها أو تتكره فانها بذلك تنقل بشكل خطير من قيمتها العلمية.

واستبعاد الرعى كواقعة يجب أن تدرس وأن تفسر، قد ترتب عليه ما سماء تيارد تجهيل وتجريد impersonalization للطبيعة. ويرى أن سبب هذا الاتجاه أمران، أما الأول فهو التحليل Analysis تلك الاداة الرائعة من أدوات البحث العلمى التى ندين لها بكل ما حققنا من تقدم ولكنها فى الوقت نفسه تحطم كل ما هو مركب وراء مركب فتسمح لكل روح وراء روح أن تهرب فلا تتركنا إلا مواجهين بكرم من الآلات المتفككة واللجزيات سريعة الزوال. أما السبب الثانى فهو اكتشاف عالم الأفلاك الذى هو من السعة بحيث يذهب بكل تناسب بين وجودنا وبين أبعاد الكون من حولنا (٧)، والمرء لا يستطيع أن يدرج ظاهرة الروح أو العقل فى دراسة الوجود الانسانى إلا إذا لم يواصل تفكيك أو تحليل الكل إلى وحدات منفصلة فنزول بذلك وحدته. ولكن تيارد يوحى بمبارته هذه أيضا

إلى أن ظهور الوعي يرتبط ارتباطاً أكيدا بالسعة التي لا تكاد تصدق للكون الطبيعي وهو زعم يصعب تصديقه وسوف نعود للنظر فيه فيما بعد.

وتفضيل تيارد للتركيب والنظرة المركبة لا يرجع إلى أى رغبة فى إخفاء نتائج التحليل بل هو راجع على الأصح إلى إيمانه بترابط الأشياء جميعا بما فى ذلك أكثر العناصر بدائية فى الكون والتي لا يكشفها إلا التحليل الدقيق. وسوف يصنع هذا الارتباط بين الأشياء إذا نظر المرء فقط فى الوحدات المنفصلة فى المراتب الدنيا من الوجود الطبيعي. ونستطيع أن نلاحظ هذا أن تيارد متفق فى هذا اتفاقاً أساسياً مع الهرمسيين الذين يؤكدون على ترابط الأشياء وخاصة على أن هناك اتصال بين الروح والعالم. ومع ذلك فإن حماسه لهذا المعنى قد حمله إلى حد من التطرف لم يبلغه أحد من الأفلاطونيين المحدثين. فهو عندما يناقش « الطبيعة السامية للتفوق والبروز، لاعتمادنا على المادة فإنه يتحدث عن طبيعة هذا الاعتماد وكأنه « توحيد صوفى، مع ما هو مادي. وهو يستخدم هذا للمصطلح هنا « ليعنى تقوية وتصفية الواقع والالزام للمتضمن فى العلاقات المتداخلة القوية التي تكشف لنا فى كل مراتب العالم الطبيعي والانساني^(٨)».

وتعتمد هذه العلاقات المتداخلة، والتي يعتمد بعضها على البعض الآخر فى المراتب النهائية الصغر فى واقع داخل الذرة إلى الأطراف اللانهائية لفضاء الكوكب. والواضح أن مايلجر تيارد ويحرك ذهنه فى تأمله لهذه المراتب هو فى المقام الأول مجرد أعجوبة وجودها. فمجرد مشاهدتها تدفع بالمرء فلما نحو تأمل عميق: «وعندما تكشف الدنيا نفسها لنا فإنها تشدنا إلى داخلها؛ ونجعل فكرنا بفيض خارجا ليصبح شيئا يلتصق إليها وليكون حاضرا فيها فى كل مكان وليكون أكثر كمالا منها^(٩)».

وأعجوبة الكون التي تتجه لأن تجذبنا إلى داخلها لا تتبع من مجرد وجودها ولا حتى من تعددها أو مداهما الذي يبهج الانفاس بل من حقيقة أنها مدرجة فى نظام وأنها موحدة.

والقول بأن الكون هو نظام يعنى بالنسبة لتيارد التأكيد على أن اجزاءه العديدة التي وإن تبدو عارضة فى نشأتها أو فى استقلاليتها، فإنها فى الواقع دالة لشيء أعلى وأرفع منها. فهي ليست مجرد مترابطة بل إنها تقع فى خدمة قوى أعلى وأنها فى نفس الوقت تشمل فى وحدتها مراتب أدنى من الأشياء.

« فكل عنصر فى الكون هو على نحو مؤكد منسوج من كل العناصر الأخرى، وبأى هذا مما هو أسفل منه وذلك عن طريق ظاهرة « التركيب، الغامضة والتي تجعلها موجودا قائما حتى قمة

كل منظم، كما يأتي من أعلاه عن طريق تأثير وحدات مرتبة أعلى تدرجه فيها وتسيطر عليه لخدمة أهدافها وغايتها (١٠)، .

وهذا البناء للكون يعنى إننا لا نستطيع أن نمزل جانباً أو جزءاً منه عن الباقي ونفهمه بذلك فهما جيداً. فلابد لنا أن نكون دائماً قادرين على أن نرى كيف أن هذا الكيان الجزئى سواء كان الكون أو نهراً جليدياً أو سريراً نوفا* هو وحدة كانتات أصغر عنه من ناحية كما أنه داله لوحدة أعلى وأكبر.

ولكى نصنف مزيداً من التدقيق لهذا الوصف فإن علينا أن نلاحظ أن تيارد على خلاف تام مع الهرمسيين لا يترك مكاناً فى هذا الوصف لإستخدام المشابهات فى فهمنا للكون. وبعبارة أخرى فإننا إذا عرفنا كيف يعمل نظام الذرة مثلاً فإن هذا لا يعنى إننا قد عرفنا أيضاً كيف تعمل نظم أخرى مثل الفيروسات أو الأرواح أو المذنبات. وهو يشرح هذا قائلاً : «إن هذه المناطق المتعددة يحيط بها الكون ويغلفها دون أن تماكس الواحدة منها الأخرى بمجرد تغيير للمعاملات. فليس هنا مجرد تكرار لنفس الأمر على نطاق آخر. والنظام والتصميم لا يظهران حقاً إلا مع الكل (١١)، والنتيجة المترتبة على هذه الملاحظة هى إننا لا نستطيع أن نفهم كيفية شئ ما حتى نعرف النظام الذى يقوم فيه، ولا نستطيع أن نعرف نظام الكون من أجزائه بل من كليته. فحولنا وعلى قدر ما نستطيع أن نمد أبصارنا فإن الكون هو كل متماسك وليس هناك إلا طريقه واحدة ممكنة للنظر فيه الأوهى اعتباره كلا فى وحدة واحدة (١٢) .

ولمأمننا إذن فى هذا العرض رؤية مبتكرة حقاً. فربدأنا بالحكمة القديمة أن « كل الحياة ، معروضة لنا وفى قدرتنا أن نراها فإن تيارد يمسى وكأنه يتحدث باسم التراث الانلاطونى ليوكد أن ما يمكن لنا أن نراه ليس أمراً أقل من الاله نفسه.

وعندما يصل إلى الاجابة على السؤال أين يمكن لنا أن نرى الإله فإن أجابته قد تدهش الأنلاطونيين أنفسهم لأنه يجيب على ذلك أننا نراه فى قلب المادة نفسها. والنظر إلى المادة حقاً

* Super Nova الدرفا نجم يتزايد لمعانه خلال بضعة أيام من ١٠٠ مرة إلى ١,٠٠٠,٠٠٠ مليون مرة ويظن أن هذا يرجع إلى انفجار جزئى داخل للنجم يطلق مادة بسرعه أكبر من سرعة للشم. والسور نوفا هى نوفا يتزايد منوها إلى أقصى حد خلال أيام والأغلب أن للسور نوفا تلتج نتيجة لأثر أنهباز جاذبية نجم أو سحابه غازاً أو تراباً وتحولها إلى نجم نيوترونى (المترجم).

يعنى على إية حال أن نجذب إلى داخلها ونجد رؤيتنا لها تحملنا إلى أعلى وإلى أسفل مع خطوط نظامها الشامل. وكل نظام يشير بدوره إلى نظام آخر وراءه أكثر شمولاً وهكذا لا تكتمل رؤيتنا حتى نرى النظام فى كليته. فمأذا نكون قد رأينا إذن ؟ كل Totum ملئ بمشمل حقيقة وواقعة رؤيتنا نفسها، بل فى الحقيقة فإن النظام الأخير هو نفس فعل الرؤية أى وعى مطلق.

ولكن نتوسع فى شرح هذه الملاحظة الأخيرة فإن علينا الآن أن ندخل فى عرضنا لنكر تبارد هذا العنصر الذى يميزه بوضوح عن التراث الهرمى ويدرك نقاده من العلماء فى صمت لا يبين: وهذا العنصر هو الزمن. فهو يرى أن نظام الكون فى كليته: لا يكتسى بدلائله الكاملة إلا عندما نحاول أن نعرفه بالإشارة إلى حركة عينية طبيعية - ومعنى آخر أن نعرفه فى الصيرورة^(١٣) .

ونتذكر هنا أننا وجدنا عند أفلاطون تقابل حاد بين الصيرورة والواقع. فالواقعى حقاً هو مالا يخضع للتغيير وأقل التغيير هو ذلك النوع من التغيير الذى قد يحدثه الزمن. وعندما يتناول أفلاطون مسألة الزمن فى محاربة تيمائوس فإنه يمر عليها فى فقرة قصيرة ملاحظة أن الزمن قد جاء الوجود مع الكيان للعى للكون ولكنه يشير إلى أن هذا قد حدث على نحو غاية فى التفرد والغربة. فلما كان الديمرج الخالق قد صنع للكون وفقاً لنموذج كامل الخلود فى ذاته، ولما كان الكون فى حركة - وعلى هذا فى عملية من التغيير الزمنى فإن الصانع (الديمرج) قد صنعه على أنه مشابه متحرك لما هو خالد أبدي. ويقع هذه المشابهة فى كماله العددي. ويوجد هذا الكمال فى حركات السموات التى خلقها الديمرج بهدف التعريف والمحافظة على بقاء أعداد الزمن. وعلى هذا فالزمن إذن نوع من المعيار المتدرج الذى يفرض على حركة الأشياء من الخارج. ولم يكن أفلاطون قادراً على أن ي تصور التحولات الداخلية للكيانات الموجودة أو أن يصف التحول الذى لا يتوقف الذى يجريه الزمن على الأشياء جميعاً، وهذا المفهوم الأخير هو المفهوم الذى لم يكن تبارد يستطيع أن يكتب صفحة واحدة مما كتب بدون استخدامه لهذا المفهوم. قالشئ بالنسبة لأفلاطون يمكن أن يعرف بهذا الذى يبقى ويستمر بدخله دون أن يسه الزمن. وفى المقابل لذلك تماماً فإن تبارد يستطيع على العكس أن يقول إن جذور وجودنا نفسها « تنفوس إلى الخلف راجعة إلى الماضى الذى لا يسبر غوره .. وفى كل مآ، ومن خلال المادة، ينعكس جزئياً كل تاريخ العالم^(١٤) . وتصح هذه الملاحظة أيضاً بالنسبة للمستقبل : « فليس هناك شئ فى عالمنا المتغير يمكن حقاً أن يكون مفهوماً إلا عندما يصل إلى غايته وملتتهاه ».

ولم يجد مفكرو عصر النهضة حاجة لأن يعدلوا أو يطوروا في مفهوم أفلاطون للزمن. وعلى الرغم من أن هذا قد يبدو غريباً غير متوقفاً فإن هؤلاء المفكرين لم يكن لهم قسفة بالمعنى الحقيقي للتاريخ. لقد كانوا حقاً مشتهرين بقطعتهم واهتمامهم بأصول الأشياء ومصادرها ومن هنا مثلاً شغفهم واهتمامهم بالقدم المزعوم للمجموع الهرمسي. ولكن هذا لم يكن مرده إلا لأنهم اعتقدوا أنهم يرجعونهم إلى النبع Ad Fontes فإنهم يحصلون على الشيء في صفاته وصورته الخالدة. أما فيما يتعلق بالتاريخ فإنه من الممكن فقط أن يدين في فساد الحقائق التي لا زمن لها، وإذا ما استطاع المرء أن يحصل على هذه الحقائق في حالة نقاوتها وصلاتها فإن أثر التاريخ يمكن حينئذ أن يستبعد وأن يلغى. ويعلق تيارد عن غياب الفهم الصحيح للزمن قائلاً إن الماضي منذ أكل من ٢٠٠ عاماً مضت لم يكن متصوراً على الإطلاق* ولأن المستقبل كان يظن أنه لا يحمل إلا عدة آلاف قليلة من السنوات. وهو وقت قصير قصيراً لا يمكن تصديقه. بل وقد كان ماهر أكثر ازعاجاً لعقولنا هو تصور أنه مجرد فطرة من التكرار البسيط تبقى الأشياء محفوظة كما هي أو ربما ادخالها على مستوى واحد وتظل دائماً على نفس الشكل والنوع(١٦).

ومهما كانت محاولة المفكرين أن يتجاهلوا التاريخ فالواضح الواقع أن للتاريخ لا يتجاهلهم : « وهكذا وفي درجات غير محسوسة وقع واحد من أكبر الاحداث العقلية التي سلبها التاريخ : أي الكشف عن الزمن للوعي الإنساني(١٧) ».

ولقد بينا فيما سبق كيف أن تيارد يرى أننا نرتبط ارتباطاً وثيقاً كاملاً مع الكون الطبيعي ويتضح لنا الآن كيف أنه يرى أن في كل شيء موجود اتصالاً لا ينقطع فيما يتعلق بالزمن بل وفيما يتعلق بالمكان أيضاً. فكما أنه لا يمكن لشيء ما أن ينفصل عن كل النظام المتمثل في المكان فإنه لا ينفصل أيضاً ولا يمكن أن يعزل عن كامل مدى الزمن من قبله وبعده. وهذه الرؤية الشاملة الكاملة للترابط المكاني والزمني هي الأمر الذي أعطى نظرية تيارد في التطور طابعها الجذري والمثير للاختلافات.

فتيارد لا يرفض بل يتقبل كل وقائع اللمو في عملية التطور التي ظهرت نتيجة للبحث المباشر في البيانات الواقعية. بل أنه لا يتوقف معترضاً حتى على ما قد يعد أكثر النظريات مخالفة لفكره ونعني به القانون الثاني للديناميكا الحرارية**.

قد يقل من غرابة هذا القول أو صدمتنا العقلية منه أن نتذكر أن تيارد دى شاردن يستخدم مفهومهما خاصاً بالماضي والتاريخ نابعا من نظرية التطور البيولوجية الدراونية وما أدخله هو من تغيير وتعديل عليها. (المترجم).

** Thermodynamics هذا الفرع من علم الطبيعة الذي يدرس العلاقة بين الحرارة والطاقة الميكانيكية

فهذا القانون يقول بأن كل تغيير فيزيائي كيميائي Physicochemical يسبب نقصاً في الطاقة في شكل حرارة . والنتيجة العامة لهذه الظاهرة هي ما يعرف بظاهرة الانتروبيا* أو التفسك المتصاعد للكون. حقا إن هناك تحول مستمر للمركبات البسيطة لتصبح أكثر تركيباً وتعقيداً ومع ذلك فكما يقول تيارد: إن هذا التحول يبدو من اللامحبة للكمية أنه عملية حاسمه وإن كانت باهظة حيث يحدث لمحرك أو دافع أصلي أن يستنفذ نفسه بالتدريج . فخطوة بعد خطوة تصبح التركيبات الذرية أولاًجزئية Molecular أعلى وأكثر تعقيداً ولكن القوة المساعدة تضعف في الطريق إلى ذلك . ولذلك يرى أن القانون الثاني للديناميكا الحرارية قد قصد به أن يصف ما يحدث خلال العمليات الفيزيوكيميائية لا أن يصور كيف سينتهي العالم . ومع ذلك فلوانا أردنا أن نخيل استمرار فقدان الطاقة في مستقبل غير محدود فقد نرى الكون وهو يهبط في ظلمة أبدية: « كساروخ مساعد في أثر سهم الزمن سوف ينفجر عندما يطفأ، أو كدوامة تصعد على صدر تيارهاط .. وهكذا لابد أن تكون صورتنا للعالم(١٨) .

وإذا كان تيارد لا يمتنع على دقة القانون الثاني إلا أنه يتردد في أن يستخلص مثل هذه النتيجة . فالمرء لا يستطيع بمجرد النظرة الخارجية أن ينكر البينات القوية على أن مسيرة التطور تتخذ اتجاهها محدد. فلوانا نظرننا مثلاً إلى فرع الحلييات Chordate ** من فروع شجرة الحياة والتي نحن جزء منها ،فستبدى لنا خاصية مميزة قد تم التأكيد عليها منذ مدة في أبحاث الباليونتولوجي . وهذه الخاصية هي أن الجهاز العصبي في طبقة وراء طبقة وفي قفزات كبيرة واسعة يواصل تطوره وتركزه (١٩) . ولكن هذا يصدق على فروع أخرى ، فحتى للحشرات يظهر فيها أثر تطور المخ (Cerebralization) فالعقد العصبية تتركز وتتمو متقدمة في الدماغ . وفي نفس الوقت تصبح الخرافز أكثر تعقيداً وتركيبياً وفي الوقت نفسه تبدو للظاهرة للفريد وهي ظاهرة الاتجاه إلى الميول الاجتماعية (Socialization) (٢٠) . وهكذا فإن الاتجاه العام في التطور هو في اتجاه ظهور جهاز عصبي يصبح مع النمو أكثر تعقيداً ويعني آخر يتجه نحو الوعي . ويرى تيارد أن هذا الدليل يخالف بقوة تلك الاستماره التي تصور الزمن في صورة سهم يساعد لينفجر ثم يخفى . فقد يكون من الصواب أن نقول أن المادة وهي تعمل بحكم القانون الثاني تنجس إلى جر العملية للخلف ولكنه

* Entropy عامل رياضي يقيس الطاقة غير المستفاد في نظام دينامي حراري . (المترجم)
 ** Chordate : رتبة من الحيوانات تشمل اللغاريات وتلك الحيوانات التي لها حبل ظهري.

يحاول أن يبدل أيمنا على أن الاتجاه إلى الوعى لا يمكن أن يكون أمرا عارضا. فمن المقبول عقلا تماما أن نتعقد أنه كما أن المادة تتخذ اتجاهها محافظا يمسك بنا إلى الخلف فإن هناك شئ آخر يدفع بنا على نحو خلاق إلى الامام. ومن هذه الحجة يظهر مفهوم الأورتوجينيسيس* وهو أكثر عناصرا فكريا تياردا تعرضنا لسوء الفهم.

ومصطلح أورتوجينيسيس هو مصطلح له تعريف غير محدد أو دقيق ولحسن الحظ فإنه تيارد قليلا ما يستخدمه ولكنه قد استخدمه مرات عديدة تكفى لأن يرتبط به وأن يجعله فى نظر بعض نقاده مرتبطا بأكثر مراحل نظرية التطور اصطناعا وضغفا. فهو يوحى لدى هؤلاء النقاد بأنه يقول بهذا المصطلح بوجود قوة خارجية تضغط على عملية التطور لتوجيهها نحو غاية محددة مسبقا. فبدلا من أن يشير إلى التوازن الدقيق بين المصادفة والضرورة الذى وجدناه فى النظرية العلمية لجاك مونود (انظر الفصل الثانى من الكتاب) فإن المصطلح الذى يستخدمه تيارد يشتم منه ادخال قوة الهية تستطيع كل احتمال للمصادفة. ومع ذلك فليس هذا التفسير هو على الاطلاق نظرية تيارد للموضوع. فقد كان فى الحقيقة حريصا على أن يبذل جهدا كبيرا فى استبعاد كل المؤثرات الخارجية على العملية الفيزيائية، وقد كان هذا الجهد نفسه هو أحد أسباب ما وجدته من رفض من جانب الفاتيككان. ففى مفهوم تيارد تقوم الأورتوجينيسيس على أساس غير متوقع تماما وهو الحرية. وقد أغفل هذا المعنى فى فكر تيارد معظم من وجهوا إليه النقد بل وأيضا العديد ممن دافعوا عنه على الرغم من أنه لم يألوا جهدا فى أن يذكر قراءة أن التطور لا يمكن التفكير فيه بدون اعتبار للحرية. وكما سيبين لنا فيما يلى فإن هذا الفهم للحرية هو ما يتعلق مباشرة مع تصور الصوت.

ولنتذكر هنا أن تيارد قد حرص بشكل متصل على ضرورة أن يدرس العالم التجريبي كل ظاهرة الوجود الانسانى بما فى ذلك الرعى. وهذا يعنى أننا إذا ما نظرنا إلى الخلف فى الزمن وإلى أسفل فى مراتب متزايدة من البهائية فلا بد أن نكون قادرين على أن نتبين إمكانية كل ما سيظهر بعد ذلك. أى أن كل ما يتطور، ومتى يتطور خلال كل هذه الأبعاد الشاسعة للزمان والمكان يجب أن يكون العلم قادرا وبشكل مقبول على أن يكشف عنه سواء كان ذلك متعلقا بالمادة غير الحية أو بالكائنات الحية. فلا شئ يحدث على نحو غير قانونى أو شرعى فليس هناك شذوذ أو خروج عن

* Orthogenesis مفهوم بيولوجى يشير إلى التصور فى اتجاه محدد خلال تغيرات متعاقبة تنتج عنها بالتدريج وبصرف النظر عن الانتخاب للطبيعى أو أى قوى خارجية أخرى ظهور نموذج حيوى جديد متميز. والكلمة متكونة من مقامين orthos وهى اغريقية بمعنى مستقيم و genesis بمعنى مصدر أو أصل (المترجم).

المصار في التطور الذي لا يتوقف للمادة. بل إن الحياة نفسها ليست شذوذا بمعنى أنها ليست مصادفه. فلا بد للعالم التجريبي أن يرى كحقيقة مؤكدة ، أن هناك ارتباط طبيعي بين الكائنات الحية، فالكائنات الحية تتماسك وتتحد بيولوجيا فهناك حكم عضوي يتحكم في ظهورها المتعاقب، فلم يكن من الممكن للإنسان أو الحصان أو حتى الخلية الأولى أن تظهر مبكرة أو متأخرة عن الوقت الذي ظهرت فيها (٢١) ،.

فكيف لنا إذن أن نفسر ظهور الوعي في تعاقب هذا الترابط الفيزيقي؟ ويمتد تيارد أن العلم قد تجاهل الوعي لأنه (أي العلم) يتعلق فقط بالعلاقات الخارجية الميكانيكية بين الأشياء الفيزيائية. فإذا نظرنا إلى الوعي من هذا المنظور فستعبره ظاهرة ثانوية عارضة، أو شذوذ يكشف عن انحراف غير عادي يحدث بالمصادفة. أو قد يكون ناتج عارض ينتج بلا قصد عن آليات البقاء لا شذوذ فيها؛ لأنها انتجت الجهاز العصبي المركزي. ولكن لاشك أن ليس في هذا دافع لأن نرى الوعي على أنه ، المخرج، أو البديل عن زوال وتوقف الكون عن طريق القانون الثاني. وكأن صاروخ الحياة لا بد إذن أن ينفجر ويمضي إلى الظلمة الأبدية. ويجب تيارد على ذلك قائلا: ، هذا ما يقوله العلم، وأنا أؤمن بالعلم، ولكن هل حاول العلم حتى الآن أن ينظر إلى الدنيا بغير تلك النظرة إليها من الخارج (٢٢) ؟

واقترح تيارد الجديد هو ألا ننظر إلى الأشياء من الخارج فقط بل ومن الداخل أيضا. فإذا كان الوعي هو حقا جزء من العملية الطبيعية فلا بد أن يكون له جذور مكانية/ زمانية وأن تقوم هذه الجذور من البداية الأولى نفسها للزمن وفي أكثر المناطق المتناحية الصغر في واقع ماهودون الغره أو باطنها. ونظرا لأن علوم الطبيعة والحياة والفلك وغيرها من العلوم لم تستطع أن ترى الوعي هناك لأنها تنظر فقط من الخارج فإن تيارد يشعر أنه مضطر للتوصل إلى نتيجة محتملة بالنتائج، ويقول :

، من المستحيل أن ننكر في أعماقنا أن هناك داخل يبدو في قلب الأشياء مريئا كأننا من خلال صدع أو انشقاق. وقد يكون هذا كافيا للتأكيد على أنه بدرجة أو أخرى، فإن هذا الداخل يفرض نفسه على أنه موجود في كل مكان في الطبيعة منذ بداية الزمان. وإذا كانت مادة الكون لها وجه داخلي في نقطة من نقاطها فلا بد بالضرورة أن يكون لتركيبتها كله وجهان أي في كل منطقة من المكان والزمان، مثل انها حبيبية مثلا: أي انه كما يوجد للأشياء خارج فهناك أيضا داخل للأشياء (٢٣) ،

وهذه الرؤية تقتضي صنعنا أن هناك في كل مرتبة، أدنى من مرتبة الانسان أو أسبق عليها في الزمن، يوجد نوع من الوعي. بل وحتى في أصغر وحدات المادة علينا أن نتوقع أن يكون فيها ، صرب من الفكر. ،

لأنك أن في هذا الكلام متروك من المفارقة والغريبة بل وقد يكون ما فيها من باب التلميذ إذا ما وضع على هذا النحو. ولأنك أن هذا قد فتح على تيارد باب السخرية منه من جانب كل من له مزاج أو ميل تجريبي. فقد يستطيع أن يتصور المرء أن الدلفين أو الكلب لهما نوع من الوعي البدائي، ولكن هل يمكن تصور ذلك بالنسبة للمحار من الرخويات البحرية؟ أو بالنسبة للأكتيرين؟ ولكن مثل هذا الموقف من التهكم والسخرية فيه إساءة لقراءة ما يقوله تيارد. فهو لا يعنى أن يسقط وعيا إنسانيا على المراتب الأدنى من الإنسان. فهو مثلا يشرح في هامش كتابه أن مصطلح الوعي، يجب أن يؤخذ هنا بأوسع معنى له، ليشمل كل نوع من أى أنواع النشاط النفسى بدءا من أقل ما يمكن تصوره من أشكال الإدراك الداخلى بدائية إلى ظاهرة الفكر التأملى الإنسانية (٢٤)، وبعبارة أخرى فإنه نوع من الأبصار. فالقراءة المدققة لما كتبه تيارد حول هذه النقطة ترحى بأنه يرى أن الوعي هو قدرة من الموضوع أو الشئ على أن يستجيب لبيئته بدلا من أن تكون علاقته بها فى حدود ردود الأفعال فقط. فالموضوع لا يتعرض فقط لأن تختبئه قوى خارجية بل أنه يتوقع، بمعنى ما، هذه القوى. ويتفوق أو علو مرتبة من مراتب الوجود على أخرى ألما يرجع إلى قدرتها على رؤية أفضل. وهكذا فإن الإبصار والوعي يمكن أن يعتبرا معادلين للحرية. ويقول تيارد: «إن ماهو داخلى، والوعي ثم التلقائية بعد ذلك. هي تعبيرات ثلاث عن شئ واحد» (٢٥).

وهذه الطريقة فى النظر للواقع تعطى للكون الطبقي ديناميكية داخلية قوية:، فلا شئ يوجد فى الكون إلا عددا لا حصر له من متروك التلقائية الغامضة التى تقتحم بحشودها المتكاثفة الحاجز الذى يفصل بينها وبين الحرية (٢٦).، وتقودنا هذه الملاحظة المتحمسة، والتى ترد فى أقوال تيارد، إلى الخطوة التالية فى نظريته فى التطور. فإذا كان الكون متكونا من عدد لا حصر له من متروك التلقائية فمن أين إذن ينبع ما فيه من نظام ولما يتجه بشكل مستمر إلى أنواع من التلقائية أقل غموضا؟ ولقد عرفنا أن هناك اعتماد متبادل مشروع بين ماهو داخل وماهو خارجى. ويقترح تيارد لوصف هذا الاعتماد المتبادل أن ننظر إلى كل طاقة على أنها تتكون من عنصرين: فهناك طاقة مماسة * تربط بين العنصر وبين كل العناصر الأخرى فى نفس المرتبة (أى التى هى من نفس درجة التعقد والتمركز) المماثلة له فى الكون، وهناك طاقة شعاعية تجذبه قسما إلى مزيد متصل من التعقد والتمركز وبعبارة أخرى إلى الأمام (٢٧).،

* Tangential energy و Radial energy والمسطحان هندسيان والمماس هو الخط الذى يمر خطا منحيا أو مسما منحليا فى نقطة ولا يقطعه مهما امتد، أما الشعاع فيصدر من المركز إلى المحيط.

والطاقة المماسية تفسر الطريقة التي ترتبط بها الكيانات بعضها مع البعض الآخر خارجياً أو ميكانيكياً. أما الطاقة الشعاعية فتفسر التلقائية الداخلية للكائن. وليس من الواضح دائماً إذا كان تيارد يريدها أن يفهم أن هناك نوعين من الطاقة أو مجرد أن هناك طريقتان لتبديد الطاقة وعملها. وفي كلتا الحالتين فالأمر الواضح أن هناك تنظيم اقتصادي لتبديد الطاقة. والمطلب الأول على كم الطاقة هو مطلب خارجي يتعلق بارتباط الكيان بكيانات أخرى مشابهة له. فإن لم يكن ارتباطه بها على نحو يضمن سلامتها وتواصلها فإن يستمر هذا الكيان في الوجود. وفي مبدأ الأمر لا يكون لتلقائية الكيان قيمة بالنسبة لذاته بل لقد تؤدي حقا إلى تحطيمه. وعندما يوفق الكيان في التوصل إلى ارتباط خارجي مع كيانات أخرى مشابهة تكون كافية لأن تحميه من تقلبات البيئة في الخارج ومن تقلباته الصادرة عن الداخل. فقد ذلك فقط يسمح للتنظيم الاقتصادي للكيان بأن يطلق جزءاً من كم طاقته في طاقة شعاعية.

وبتغيير طفيف في العبارة فإن هذا يعنى أن الكيان قد بدأ أن يكون قادراً على أن يهرب عن نفسه بطرق مستقلة عن توحده الجمعي مع الجنس الذي هو منه. ومن المعقول تماماً أنه قد يحدث نتيجة لمجرد الطاقة الشعاعية أن يترتب عليها إزعال حاد للكيان الفرد عن الجماعة وأن يؤدي هذا إلى فناءه. ولكن من ناحية أخرى قد يؤدي هذا إلى السماح للفرد أن يبقى داخل الجماعة وأن يتغير مع ذلك في نفس الوقت. وقد يترتب على ذلك أن تظهر الحاجة إلى تكيف وتعديل جديد للعلاقات الخارجية بين الكيانات. فظهور أنواع من القردة أكثر ذكاءاً قد يتسبب عنه تعديل مفاجئ في مدى توفر موارد الطعام التي تطلبه والازواج التي يتم بينها التزاوج. وينتج عن هذا السلوك بدوره تنظيم اجتماعي جديد بحيث يكون قادراً على أن يحول أفراداً لهم قدرة أوسع على الرؤية أو الحرية دون أن يسمح بتفكك التنظيم إلى درجة لا يستطيع أى فرد فيه أن يبقى حياً.

وهذا التغيير الداخلي الذي يمنح الفرد القدرة على أن يرى على نحو أعلى وأكثر تفوقاً من بقية أفراد الجنس هو ما يطلق عليه تيارد مصطلح التمركزية وأحياناً المركزية*. . ويعنى حالة تصدر فيها الطاقة من مركز الفرد، أى من وعيه أو تفكيره. وفي كل الأحوال فإن هذا التطور يكون في اتجاه مزيد من التقيد في التنظيم العلبي. وهكذا إذن فإن الطاقة الشعاعية تعمل في اتجاه المزيد من التقيد والوعي. وكثيراً ما يحدث تيارد عما يسميه «قانون تعقد الوعي»**. .

* المصطلحان المستخدمان هما Centration وCentricity (المترجم).

** المصطلح المستخدم Law of Complexity Consciousness (المترجم).

وما قد وصفناه حتى الآن هو إذن تقدم موقع (إيتاعي) للتطور من خلال علاقات الاعتماد المتبادل للطاقتين للماسة والشماعية.

والذي يعنيه تيارد بهذا أن التفاعل المنتظم للطاقة هو ما يكون الكون في كل مستوى من مستويات وجوده. ومن الممكن في هذه الحدود فهم حتى تكون النجوم والكواكب، فعندما تصل الطاقات المماسية للمادة المحمومة التي كونت كوكب الأرض إلى نوع من الركود والتوقف فمن الممكن أن يبدأ حينئذ تحول شماعي من الداخل. وقد تحقق هذا الركود عندما وصل الكوكب إلى الشكل الدائري أى عندما استدار الكوكب واحتوى نفسه. وعندما يشير تيارد إلى بلوغ مرحلة التوقف هذه يستخدم مصطلح المجال الأرضي Geosphere، ولقد ظل للتحول الاشعاعي للمجال الأرضي خلال ملايين عديدة من السنين تحولا جيولوجيا ولكن مع زيادة مستمرة من التمعق في التطور الفيزيوكيميائي. وعندما حانت اللحظة المناسبة من التوازن للفيزيقي الكيميائي كان هناك تغير شماعي وتركيزية جديدة بشرت بظهور الحياة وما نتج عن ذلك من خلق المجال الحيوي Biosphere، وكانت أبسط أشكال الحياة معتمدة بالطبع اعتمادا كبيرا على سلوك اجسادها وكان العنصر الشماعي في هذه الجزئيات غاية في الصغر. ولم يكن يمكن حينئذ القول بأن هناك أفراد حية على سطح الأرض الجامدة غير الحية، بقدر ما يمكن مجرد القول أن هناك غشاوة أو غلاف حي يغطي وجه الأرض بما فيه من وفرة كروية من الطاقة الماسة.

أما ما يحدد الحد الفاصل بين الحي والجامد أو بين ما يفضل تيارد أن يسميه للحياة ، وما قبل الحياة، فليس هو دخول عامل روي إلى ما كان قبل ذلك مجرد عملية فيزيقية خالصة. ولكن هذا الخط الفارق أو المميز هو تغير من اللندولة والدقة لا يكاد يكون من الممكن تبينه واكتشافه. ولكنه على أية حال تغير لا يختلف في نوعيته عن هذا الذي قد حدث من بلايين السنين في «ما قبل الحياة». ومع الاستمرار للتصل في التصاعد نحو مركزية أكبر فإن تيارد يقترح أن نضع خطا فاصلا آخر حيث يتحقق للسكانات للمعنوية نوع من التميز النفسي وحيث تبدى هذه الكائنات قدرا من الحرية لم يكن يتصور قيامه في المراتب الأدنى. ووراء هذا الخط يقع ما يسميه تيارد المجال النفسي Psychosphere.

وهناك ما زال بعد ذلك مجال آخر. فالمرحلة الأعلى التي يستطوع عالم التطور أن يميزها هي تلك التي يتجه فيها التمرکز النفسي ليعمل على نفسه. ويسمى تيارد هذا النوسفير Noosphere وذلك من الكلمة الأغريقية Nous بمعنى عقل. (وسنذكر هنا أن افلاطون قد اعتبر اللوس هو الفيض الأول من الواحد). وكما أن العتبة بين الحياة «وما قبل الحياة» تحمل علامة للتغير في أبسط صورة

فكذلك، بالمثل العتبة المعنوية إلى الوعي الإنساني: «قد كانت القفزة من وجهة النظر المورفولوجية قفزة طفيفة ولكنها كانت مصاحبة لاهتياج لا يصدق في جميع مجالات الحياة (٢٨)». فعندما بلغت الكائنات الشبيهة بالإنسان Hominides هذا النوع من التوازن الكروي الذي ضمن له بقاء الجنس بلغ الوعي مستوى جديد، يطلق عليه تيارد، التأمّل، وهو يعنى بذلك، القدرة التي يحصل عليها الوعي ليتجه بنفسه إلى نفسه وليمتلك ذاته على أنه موضوع قد منح تماسكه الذاتى وقيمه: فهو لا يعرف نفسه بل ويعرف نفسه، وهو لا يعرف فحسب بل ويعرف أنه يعرف (٢٩).، رعبارة أخرى فإن الوعي بالتأمّل يكسب بصفة الكروية كما اكتسبت المادة عندما كانت فى صورتها الأولى الفلكية.

وحيث أن تيارد كان يريد دلالة أن يصير على أن هناك اتصال لا ينقطع فى العملية من مرحلة ما قبل الحياة إلى مرحلة التأمّل فإنه بذلك يعتبر فى اتفاق جوهرى مع الأحدية المادية* للنظرة العلمية المعاصرة.

ففكره الذى نراه حتى بلوغه مرحلة إدخال مفهوم التأمّل، لا يختلف اختلافا كبيرا عن نظرة علم الوراثة الحديث الذى يرى أن هذا القدر الضئيل الذى يستعصى على التنبؤ فى الأحداث التى تقع داخل النزه يكفى لتفسير كل ما يلحظ عن تنوعات بين الأجناس، بل وحتى ما يلحظ منها بين الأفراد داخل الأجناس. والفارق بينهما أن علماء الوراثة يشيرون إلى ذلك على أنه من عمل المصادفة وليس كما يقول تيارد على أنه بحكم قانون تعقد الوعي، فعلماء الوراثة لا يرون فى ظهور الوعي خرقا للقانون الفيزيقي ولكنهم بالتأكيد لا يعتبرونه تطورا لامناص منه للمادة كما يرى تيارد.

وقد تكون أوضاع الطرق لأن تبين تميز وتفرد نظرة تيارد للتطور أن تقول أنه على حين أن غيره من العلماء يرون التلقائية على أنها أساسا عنصر اضطراب فى العلاقة بين الأشياء ولهذا فإن عامل التلقائية يرتبط بالاصبة لهم بعدم قدرتهم على التنبؤ بما سيحدث. فإن تيارد من ناحية أخرى يرى أن التلقائية تصيب الكون كله بنشاطها، ولكن ليس ذلك بأن ترد كل شئ إلى الفوضى ولكن بأن تصنع مطلقة بالداخل تحصن على نحو متزايد ضد قوالب الضرورة كما يفهمها علم الخارج. فهي مطلقة تتزايد قوتها على حين أنها تتزايد أيضا فى تقدمها حيث تصبح فى نفس الوقت على قدر أكبر من الوعي بذاتها وأكدر قدرة على الاستجابة للبيئة. وقد لا يكون هناك مثال لهذه

* Materialistic Monism: نظار التى تقول بواحدية الطة أو المبدأ والاشارة هناد إلى المادة بالطبع. (المتزوج).

القوة أفضل من مثال ظهور العلم نفسه: فالعلم هو بالطبع محاولة غاية في الرقي والدقة لرؤية ماهو قائم، غير أن الرؤية في العلم ترتبط بالتنبؤ والتنبؤ يؤدي الى التحكم.

وفي حدود الفاظ تيارد فإن العلم قد صنع تصخيم كبيراً حرية الفرد بأن أبعادنا عن أن نكون معرضين لأن نتخبطاً ميكانيكياً هناك وهناك القوى الماسية المعارضة. وبعبارة أخرى بحدود سبق لنا أن استخدمناها، فبدلاً أن يكون للفرد أسمى وبالتالي عاجزاً ومجرد جزء في نظام أكبر فإن العلم قد وضع في متناول يده القدرة على التحكم في نظم فيزيقية ضخمة.

وقد لاحظنا فيما سبق أن التطور والحرية يرتبط كلا منهما بالآخر على نحو يجعلنا لا نستطيع أن نحصل على واحد منهما دون الآخر. وعدد هذا الموضوع في عرضنا لأفكار تيارد تتبدى لنا بوصف النتائج المترتبة على هذه الملاحظة. فإذا كنا قد قبلنا أننا من خلال العلم قد استطعنا أن نتحكم في نظم ضخمة فماذا نقول عن أصنم النظم والنظام الذي يشمل كل النظم الأخرى ونعني به التطور؟ فهل نستطيع القول أن تاريخ التطور بأكمله قد بلغ حداً يجعله يسلم نفسه لنا؟ وإجابة تيارد المذهلة عن هذا السؤال ليست مجرد ربما بل نعم واضحة! أففى موضع ومعر فيه تيارد عن تحمسه لرأى سرجوليان هكسلي* يقول: لقد اكتشف الإنسان أنه ليس شيئاً إلا التطور وقد أصبح على وعى بذاته^(٣١). ويقول في موضع آخر: إن التطور بتأمله في نفسه داخل الإنسان لم يصبح قط على وعى بنفسه بل قد أصبح في نفس الوقت قادراً إلى حد ما على أن يوجهه بنفسه وأن يزيد سرعته أيضاً^(٣٢) وبإدخاله الزمن في مركب فكره فإن تيارد يتخذ بذلك خطوة أبعد من الأفلاطونيين المحدثين. فهو يقول:

«إن الإنسان ليس مركز الكون كما كنا نظن قديماً ببساطة بل هو شيء أكثر من ذلك روعه، فهو السهم الذي يشير إلى التوحد النهائي للعالم في حدود الحياة^(٣٣). فنحن في مفهوم تيارد بخلاف مفهوم الأفلاطونيين المحدثين لا نطوق فقط فوق الطبيعة الفيزيقية بل نرتفع بها ومعها.

ولقد أكدنا طوال هذه الدراسة على العلاقة بين الحرية والموت على أساس أن الموت إذا كان يبدو دائماً على أنه عامل فاعل وقوة مركزه غريبه فإن استيعاب واحتضان ما يسببه من شغق من خلال اتصال أكثر شمولاً يعنى التوصل إلى درجة أعلى من الحرية. ولقد رأينا من استعراض

* Sir Julian Huxley (١٨٨٧ - ١٩٧٥) بيولوجي وعالم ومن عائلة انجلويزية كبيرة درس أولاً التطور والوراثة وعلم الأجنة ثم قام بدراسات هامة عن سلوك الطيور وتفرغ لدراسة التطور ونظرته وأصدر مجموعة كتب علمية شهيرة.

فكر تيارد أن عامل الموت ليس مجرد قوة للمادة الطبيعية بل قوة تلوّن. فالذي يسبب التغير المستمر الذي لا يقطع والتحطيم المتكرر لمرحلة الفصح السكان لأخرى، هو التطور المشروع للمادة نحو غاية بوحدة. والزعيم الغريب الذي يقدمه تيارد هو أن حريتنا نستطيع أن تستوعب هذه القوة في إطارها. ويثير هذا السؤال: إذا كنا نمسك في أيدينا بما يسمك بنقطة العالم فإلى أين نذهب به؟ والسؤال الثاني المرتبط به هو كيف نتناول موتنا في هذه الرحلة الكبرى؟

وقد يبدو لنا في مثل هذه الحركة إلى الأمام التي لا تنكص نحو الرعى بنظام أكثر ارتفاعا وعلوا، أن الموت كان موضوعا مغفلا لم ينظر إليه. ولكن كل من يقرأ كثيرا في كتابات تيارد بما في ذلك خطبائه ونصوصه المختلفة التي كتب معظمها لنفسه خلال مدة خدمته في الحرب، سوف يجد أن فكرة الموت لم يحدث أن أهدمت عن ذهنه أبدا. بل ولم يكن يستطيع حتى من الداحية النظرية أن يتجاهل أن تعلقنا العميق بالمادة سيربط مصيرنا بالضرورة بالانحلال المادي لأبداننا. فعلى الرغم من أننا قد ننظر إلى المستقبل بأمل فائنا لا نستطيع إلا أن نلاحظ إذا ما نظرنا إلى الداخل أن هناك تناقصا مستمرا في قدراتنا الفيزيائية نتيجة لقوى المادة؛ وكل هذه الخطوات من الصلابة يلقها غشاء ولحد مشترك: وهو ما فرض علينا أساسا أننا نحيا دون أن نكون قد أربنا ذلك كما أن هذه الخطوات تتلاقى جموعا وتتركز في مركز واحد لا مهرب منه وهو الموت^(٣٤). وإذا كان تيارد قد ركز حديثه حتى الآن على الجانب الديناميكي الإيجابي للحياة فإن جانبها كبيرا من الحياة له سلبياته كذلك. بل إن التطور نفسه هو صورة من صور السلبية وإن كان التطور في نهاية الأمر تغلبه «سلبيات للتناقص».

ففي الموت، كما في محيط من المياه، تطفو خارجا كل تناقضاتنا البطيئة والسريعة وتندمج. فالموت هو مجموع واكتمال كل تناقضاتنا: وهو الشر بذاته فهو الشر الفيزيقي من حيث أنه ينتج عنه عضويا هذا التركيب المتعدد العناصر الطبيعية الفيزيائية التي ننغمس فيها، ولكنه أيضا شر خلقى من حيث المجتمع الذي ننتمي إليه وبالنسبة لأنفسنا إذ أن الاستخدام السيئ للحرية بما ينشوه من اضطراب يحيل هذا التعدد المتعدد العناصر في طبيعتنا إلى مصدر لكل شر وكل قساد^(٣٥).

وعلاوة على ذلك فلاشك أن الموت لن يلحق الأفراد فحسب. فعمدا نتأمل كل مسار للتطور يتشكل في تأملنا على نحو غريب، حدث يقترب مع كل يوم يمر: هو نهاية الحياة على الكرة الأرضية، وموت الكوكب، والمرحلة الأخيرة لمظاهرة اللسان^(٣٦).

ومع هذا الموت يمثل هذا الحدث الشامل الذي لا مفر منه كيف لنا أن ننظر إلى التطور خاصة وأنه يعتمد كما أوضح تيارد على طاقاتنا التلقائية نحن أنفسنا؟ وكيف يمكن له أن يستمر في

مواجهة مثل هذه الاحتمالات؟ ويؤكد تيارد على نقطة واحدة تأكيداً كبيراً إذ يرى : أنه مالم نستطيع أن نرى مخرجاً وأن نقنع بوجوده فأننا لن نتحرك إلى الأمام. « فقد يستطيع للحيوان أن يندفع طائشاً بغور ترد في زقاق مسدود أو نحو هارويه. ولكن الإنسان لن يأخذ خطوة واحدة في اتجاه يعرف أنه مسدود، فما الذي يمكن أن يقتعنا أن الطريق أمامنا مفتوحاً وأنه لن تكون هناك حواجز أمام أقصى التطور للبشرية؟ يسلم تيارد أن هذا « مطلب ضخم مذهل ». ولكنه مع ذلك مطلب يمكن أن يحقق داخل طبيعة الوعي ذاته إذ لا يمكن تصور أننا نستطيع أن نضع حداً للتطور الوعي. « هناك حقاً ما لا حصر له من النقاط الحرجة في الطريق ولكن التوقف أو التكرس مستحيل وذلك للسبب البسيط أن كل زيادة في الرؤية الداخلية هي في جوهرها بذرة لرؤية أبعد تشمل كل ما قبلها وتظل تحملها قدماً (٣٧) ».

ولابد أن يكون مثل هذا الانفتاح للوعي مقبلاً لنا كما أنه علامة على ذلك شيء نرغب فيه ونريده: « قبل طمع الحياة فإن البشرية ستوقف عن الابتكار، والبدء لعمل تعرف مقبلاً أنه مقصود عليه (٣٨) ».

وبالألفاظ التي ظللنا نستخدمها حتى الآن، فإن هذا يعادل قولنا أننا إذا لم نستطيع أن نمتلك رؤية واضحة لاتصال أعلى يمكن أن يستوعب كل انفصال فأننا ستفقد كل رغبة للتقدم إلى الأمام - وهذه هي الرغبة التي هي الحياة بذاتها. وقد يصيبنا الذهول من الحزن. وقد تغلق كل ما هو يحتاج لنا من انفتاح بالوعي لتصبح ركاباً عمناء على مركب العالم غير واعين بأن الدفة مازالت هناك للإمساك بها.

ولكن كيف يكون الوعي مفتوحاً؟ وهل يكفي أن نقول أن كل رؤية تعمى إلى أخرى؟ فهل تسلسل الرؤى الدافقة تحمل حقاً قيود الموت؟ وهناك مواضع في كتابات تيارد يبدو فيها وكأنه يوحى بأن الروح تمتلك نوعاً من الخلود والبقاء من النوع الذي سبق أن عرفناه أولاً في محاورات أفلاطون. فنجد أحياناً يقول أنه بدلا من الموت سيكون هناك اختراق وتقدم مفاجئ أو مهرب على المستوى الفيزيقي من خلال زيادة مفروطة للوعي (٣٩)، وفي تشابه ملحوظ مع سقراط فيدون نجد قادراً على أن يصر على أن مركز التأمل (أو الروح) إذا ما تكونت فإنها لا تستطيع أن تتغير: « فمن المسلم به من الظواهر الخارجية أن الإنسان يتفكك مثل أي حيوان. ولكن في هذا وذلك نجد أنفلاها ونعكاساً في وظيفة الظاهرة. ففي الحيوان نجد مع الموت أن الطاقة الشعاعية يتم استيعابها في الطاقة الماسية على حين أنها في الإنسان تهرب وتحرر منها (٤٠) ». وقد يبدو في هذا صورة الروح وهي تعليق هاروية مؤكدة وجودها المستقل المنفصل عن العالم وعن كل الأرواح الأخرى.

وقد يحدث مرة أو أخرى أن يقارن فيارد مثل الأفلاطونيين المحدثين فكرة النحلي عن القول بمركز شخصي، ولكن عندما نضع ملاحظاته هذه في السياق الكلي لأعماله تبرز لنا صورة أخرى. فالقوة القصوى للموت لا تقهر باتصال الروح للفردية بل بوحدة الروح مع ما هو أعلى. كما أن فيارد مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين يقيم رابطاً واضحاً بين الفكر والوجود. فهو عندما يتحدث عن رؤية متزايدة في الكبر والاتساع فإنه يتحدث عن وجود أكبر، وعندما يتحدث عن وحدة الفكر فإنه يعني أيضاً وحدة الوجود.

« فكل العناصر في الكون تعتمد بعضها على البعض الآخر من الوجهة الانترولوجية وذلك في ترتيب متصاعد لوجودها الحقيقي (وهذا يعطى ماله من وعي)، كما أن الكون كله ككل واحد مكتمل بتمامه متشكلاً بقوة طاقة موند* عليها واحدة تهيب كل ما هو تحتها معقولته المحددة وقوته المحددة على الفعل (٤١) ».

ونذكر أن الأفلاطونيين المحدثين عندما يتحدثوا عن الموت فإنهم يتحدثون عنه على أنه العلامة للفارقة التي تدل على العبور من مستوى من مستويات الوجود إلى مستوى آخر. وكذلك أيضاً فيارد: فالاتحاد والتوحد يعني عنده الانفصال عما يمسك بنا بمعدين عن الكل. ولكن لكي نستطيع أن نحمل إلى وحدة أكبر وإلى مركز أعمق فلا بد لنا أولاً أن نفقد كل موطن لنا داخل انفسنا .. فما الذي سيكون العامل لهذا التحول المحدد؟ ليس ذلك إلا للموت (٤٢) ».

ولكن مع من أو ماذا يكون اتحادنا خلال هذا التحول الذي يجلبه الموت؟ ويجيب فيارد على هذا السؤال بطرق متعددة. فكثيراً ما يتحدث في فترات عن وحدة مع الرب. ويبدو أن حديثه في مثل هذه الفقرات قد نتج عن الاستمارة المكانية وأنه هو ما شجع عدداً من المفسرين لفكره على اعتباره صوفي تماماً.

« فالرب لا بد على نحو ما أن يفسح لذاته مكاناً فيجورقنا ويفرغنا إذا كان له أن ينفذ فينا. ولكي يتمثلنا بداخله فلا بد أن يكسر جزائيات وجودنا حتى يجد سبباً وصباغتنا من جديد. فوظيفة

* Monad: مصطلح استخدمه الفيلسوف لوبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦). والموندات في فلسفة لوبنتز هي الوحدات الحقيقية وهي بالتالي الجواهر الوحيدة الحقيقية. وهي كيانات عقلية لا أمتداد لها ولكنها قادرة على الإدراك الحسي والشهية ولكن كل منها مكفوفة بذاته وتطور دون علاقة مع الآخر. وأحياناً تسمى بلا توافد، للدلالة على اكتشافها بذاتها. ويترجع في ذلك فلسفة لوبنتز ويطن أنه استمد الكلمة من كتب اللادى كرونواي، أن فيلش (١٦٣١ - ١٦٧٩) وهي مفكرة إنجليزية درست ديكارت وعلمت نفسها الرياضيات والفنك والهندسة وأخيراً الكتابات اليهودية روضت نظرية عن الطبيعة كنظام متكامل عقلياً وماذا تتطور فيه الموندات الفردية من أشكال دنيا إلى الأشكال العليا (المترجم)

الموت هي توفير هذا المدخل الضروري إلى أعمق ثوابنا. وسيجعلنا الموت نتعرض للتفكك. ويضعنا في الحالة العضوية اللازمة لأن نهبط علينا النار الالهية. وعلى هذا النحو فإن قوة الموت الفاضية بالاحلال والذوبان هي التي تربطنا وتعدنا لعمليات الحياة السامية. وهكذا فإن ما كان بالطبيعة فارغا خاليا وعسودا إلى المرق والقطع يمكن له في أي وجود انساني أن يصبح استلاءا ووحدة مع الرب^(٤٣).

وفي فقرة أخرى مماثلة لتلك السابقة فيما تعبر عنه من جذل ونشوة وقد كتبها وهو في بعة طويلة في صحراء الأوردوس في الصين نجد تيارد يتحدث عن وحدة جماعية مع الرب :

« إن العالم لا يمكن أن يتحد اتحادا تاما معك يارب إلا من خلال نوع من الانقلاب أو التحول والخروج عن المركز Excentration وهذا لابد أن يعطى الانهيار المؤقت لكل الانجازات الفردية بل ولكل شيء يتمثل فيه نوع من التقدم للبشرية. »

وإذا كانت مثل هذه الجمال الابتدائية والتي يوجد منها عدد كبير في كتابات تيارد قد لا تكون مضادة للمسيحية فأنها أيضا بلاشك ليست جارية للحساسية المسيحية. ولكنها من ناحية أخرى تعتبر متفقة متسقة وتقع بيسر في إطار تراث الأفلاطونية المحدثة. والواقع أن تفكير تيارد لم يصبح متفردا متميزا إلا بعد أن تعرض لعاملي المكان والزمان ودخلهما في تفكيره ولمسا قوة ملاحظته أن المكان - والزمان يندد إلى ارواحنا ويملاها ويلقحها وهكذا يمتزج بامكانيات الروح إلى حد لا تعود الروح تستطيع أن تفرق بين المكان - والزمان وبين افكارها الخاصة^(٤٥).

فإذا ما أدخلنا مثل هذا التفكير في مناقشتنا للوحدة العليا للوعي من خلال التحول الذي يجلبه الموت فأننا نجد أنفسنا متجهين إلى منطقة متفردة من التصورات. ويريدنا تيارد أن نرى أن :

« المجال العقلي (النوسفير) بتكوينه (ويشكل أعم كل العالم) يمثل كلا ليس مغلقا فحسب بل ومتمركزا أيضا. فأنه يحوى الوعي ويتولد للوعي عنه فإن المكان/الزمان يصبح بالضرورة ذى طبيعة متجمعة. وعلى هذا فإن طبقاته الضخمة إذا ما تجمعاها في الاتجاه السليم فلا بد أنها في ما نقطة ما متقدمة متصبة ملتفة عائدة إلى وضع سابق إلى حد يمكننا أن نقول عنها «أوميجا» Omega حيث تندمج في كل واحد وتستهلك كاملة في ذاتها^(٤٦). وبعبارة أخرى فإن التفكير لا يكون حول المكان والزمان ولكنه يكون مكانى وزمانى. وعندما يتحدث تيارد عن رؤية تعمل في ذاتها بذرة رؤية أبعد، وعندما يؤكد على إنفتاح الوعي فإنه لا يعنى أن الوعي مستقبل في موضع آخر خارج نفسه بل أنه يحمل مستقبلة في داخل ذاته. وعلى هذا يكون ما سيحدث حادثا بالفعل.

ولعل هذا التفكير أن يكون مفهوم الرب متصجما مقبولا ولهذا فإنه يطرح مصطلح أوميجا وهو الحرف الأخير في الأبجدية الأغريقية على أنه ما يتجه إليه كل شيء آخر. وهو أيضا لا يعنى التخلي عن مفهوم الرب بل أن يفسره فقط في منزه وعى المكان/الزمان. ولهذا كثيرا ما يتحدث عن الرب - أوميجا، مشيرا إلى أن اللغتين بمعنى واحد.

وأحد السمات المثيرة لهذا النوع من التفكير هو القيمة العالية التي يجب أن توضع على التاريخ. فحين لا نحرر من المكان / الزمان ولكننا نخدق به. وعلى هذا فإن التاريخ الانساني. وتاريخ الكون كله - هو تجلى لوعي بازغ. فالتاريخ يكشف عن الخطوط المتجمعة للطاقة الشعاعية التي تحملنا إلى وحدة أكثر شمولاً. وهكذا فإن قيام العلم وظهور الحركات الاجتماعية الكبيرة، واختراع نظم الاتصال المتقدمة وإزدهام السكان على الأرض، وعمل التعرية المستمر في الأماكن المنعزلة، وشعول الاجناس في تجمع كوزموبوليتاني، وتلك الرغبة التي كثيرا ما يعبر عنها في قيام حكومة عالمية فعالة - فإن كل هذه الظواهر هي في فلسفة تيارد للتاريخ علامات لقيام الوعي العالمي. وهذا الاتجاه هو من القوة بحيث يدخل في إطاره الصراعات الإنسانية الكبرى: ككل حرب جديدة تشنها الدول بهدف فصل نفسها بعضها عن البعض الآخر لا يفتح عنها إلا أن تصبح أكثر ارتباطا واختلاطا بعضها مع البعض الآخر في شكل عقده أو رباط يصبح حله. وكلما حاولنا أن نهد كلا منا من الآخر كلما ازدادنا تماخلا (٤٧) .

وما يجيب على مستوى العالم هو نفس ما يحدث على مستوى الفرد الانساني ببلوغة مرحلة القدرة على التأمل حيث يصبح التفكير واعيا بذاته بحيث يصبح الوعي وعى بالذات محيطا نفسه في كرة دائرية.

فالجسد البشري الذي ولد على هذا الكوكب وانتشر على سطحه كله، قد وصل بالتدريج إلى أن يشكل حول منشاء الأرض وحدة عضوية كبرى مغلفة على نفسها ليصبح مركبا بالغ التعقيد وبالغ التركيز وبالغ الوعي كجزئ رئيسي أول يشارك في امتداده الجسم السماوي الذي ولد عليه. أفليس هذا ما حدث في الوقت الحالي أي انغلاق هذه الدائرة الكروية من التفكير (٤٨) .

وسوف نذكر أن بونج عندما ولج الانفتاح الفاعل للنفس حيث بدأ أن لا قرار لها ولا حدود تحدها فإنه قد توقف زاجما ليؤكد على أن الأنا الفردية لا يمكن ردها إلى ما هو أقل منها أو اختزالها. ويقولنا هذا إلى أن نوجه السؤال إلى تيارد في هذا الموضع: ماذا سيحدث للأنا أو المركز للشخصي لوجود المرء الأرضي ولهذا الهوية النفسية التي تطورت في منطقة المكان/الزمان فيما بين ميلادها الفيزيقي إلى موتها الفيزيقي؟ فإذا كان هذا التفكير لا يقودنا للقول بمنعج للفرد

الشخصي فما هو إذن هذا الحال من اللاموت الذي يطبقه على فهم الذات لنفسها في الحاضر؟ وفي استجابة لما اعتبره تيارد تعاليم الفلسفة الماركسية التي تقول أن القيمة الحقيقية للوجود الشخصي تقوم فيما يخلفه هذا الوجود للأجيال التالية من أفكار واكتشافات وفنون، فإن تيارد يسلم بأهمية مثل هذا التراث ولكنه يضيف أنه لا يستطيع أن يكتفى بالتوقف عند التقويم لأعمالنا الأرضية، ونراه يسجل تأمله في هذا على النحو التالي :

« أعمالنا ؟ ولكن إذ انظرنا لمصالح الحياة على الموم فما قيمة كل أعمال الانسان إذا لم تقم في كل فرد منا وبه مركزا مطلق الأصالة يمكن فيه للكون نفسه على نحو منفرد لا يحاكي؟ فهذه المراكز هي صلب نفوسنا وشخصياتنا. وهذا المركز هو بالذات مركز وعينا وهو أعمق من كل ما يشع عنه من شعاعات. فهذا هو الماهية التي لا بد للأوميجا إذا كانت حقا أوميجا، أن تستعيد ما ... ويجب أن نستنتج أنه لا يمكن تصور تركيز للكون وأعي إلا إذا كان هذا التركيز للوعي في الكون بجمع في ذاته كل وعي مفرد إلى جانب الوعي نفسه^(٤٩) .

ويتحدث تيارد هنا عن ظاهرة روحية تبدو لأكثر الأنهار متضمنة تناقضا صريحا: فهو يرى أننا كلما توحدنا كلما أصبحنا منفردين في أنفسنا. فكيف زاد اقترابنا من الأوميجا كلما اتضح أكثر أننا متميزين عن الآخرين وهو يعتمد في هذا على استدعاء مبدأ أن «الوحدة تميز Union Differentiates». وفي كل كل منظم فإن الأجزاء تكمل ذواتها وتعق نفسها^(٥٠) . والمركز لا ينحل أو يذوب فهو لا يستطيع إلا أن يبلغ درجة أعلى من التركيز والمركزية لذاته من خلال إصعاد لولبي للذات وليمكن فيه للكون نفسه في وجوده. وهكذا فإن «ذرات الوعي» لا تفقد خطوطها الخارجية الفردية ولكنها فقط تؤكد وتبرز موتها. وسنورد هنا أشمل عبارات تيارد وأكثرها حسما في التعبير عن طبيعة الوحدة مع الأوميجا حيث يؤكد لنا في هذه العبارات : « من الخطأ أن نصور الأوميجا لأنفسنا على أنها مجرد مركز تولد عن للتعلم العناصر التي تجمعها أو تنفذيها في ذاتها. فالأوميجا بتركيبها وبالمبدأ الأسمى لها لا يمكن إلا أن تكون مركزا متميزا يشع في صلب نظام من المراكز، وتجميع يبلغ فيه تشخيص الكل وتشخيص كل العناصر أقصاه في نفس الوقت ودون أن تتدمج وذلك بتأثير بؤرة وحدة سامية مستقلة. وبك هي الصورة التي تظهر لنا عندما نحاول أن نطبق مفهوم التجمع والجامعة بمنطق صارم على كل من ذرات الفكر^(٥١) .»

إن المقصد الفلسفي لهذه الملاحظات هو التوصل إلى طريقة للجمع بين الوحدة الكاملة وبين التفرد الكامل والمقصد الروحي لها هو اللغلب على ما يعتبره تيارد خطرا أساسيا في طريق التفكير: ويقصد به اللاشخصانية. فطلب وحدة أكثر شمولاً هو بوضوح مقاربة للأشخاص وكانت

هذه هذ الخطرة التي تبناها بشدة أفلاطونين . فمع الاصعاد في مراتب الوجود نحو الواحد لايد من ترك الشخص والتخلي عنه . وأفلاطونين يطهر بحمم المراتب العليا من كل حدود ترتبط عادة بالشفعية . وكذلك فإن يونج قد أكد على الطابع للشخصى للاوعى .

أما بالنسبة لتيارد فالوضع معكوس تماما . فمع الاقتراب والتوجه صوب الأوميجا ليس المهم بالنسبة له ماذا يقترب بل من ؟ . ولأنك أن هذا الموضع الأول الذى يصبح فيه استخدام لغة المسيحية مفيدا تماما فى التعبير عن رؤية تيارد المنفردة . فهو يعتبر هذا الـ «من» على أنه تجسد الرب فى الانسان يسوع الذى يجلب الرب قريبا منا قرب المادة نفسها . ولايد أن نتذكر هنا موقفه من أن المادة ليست غريبة عن الروح بل نسيج وجودها نفسه وأنها تتعلق بنا فى ماهيتها ككيان حى .

« فما هو هذا الاسم الذى نستطيع أن نعطيه لهذا للكيان الصوفى ، الذى هو إلى حد ما من صنع أيدينا ونستطيع بكل سمو أن ندخل معه فى مشاركة حميمه والذي هو إلى حد ما جزء صغير من أنفسنا ولكنه مع ذلك يسود علينا ومع ذلك يحتاجنا لكي يوجد وفى نفس الوقت يتحكم فينا بكامل قدرة وجوده المطلق ؟

« إننى أستطيع أن أحسه : فهو له اسم ووجه ولكنه وحده القادر على أن يكشف عن وجهه وأن يطلق باسمه : يسوع(٥٢) .» .

ولكن هل هذا هو يسوع المعروف فى الانجيل ، هذا الحبر المتجول الذى يتحرك فى تلال الجليل واضنا فى لغة للشعب الذى يلتقيه تفسيراً شخصياً للحكمة اليهودية التقليدية والذي يسمو منا شأننا على الصليب ؟ ويثير تيارد نفسه هذا السؤال وهو على وعى بوضوح تماما بالمسافة التى قطعتها البشرية خلال ألفى عام فيصاقل :

« هل هذا هو مسيح الأناجيل الذى ظل مخفيا محبوا فى كل أبعاد عالم للبحر الأبيض المتوسط وهل مازال قادرا على أن يحتضن وأنه يظل يشكل مركز كوننا الذى اتسع لتسامعا هائل(٥٣) .» .

وعلى الرغم من أن اجابة تيارد عن السؤال هى بكل تأكيد بالإيجاب فإن الاشارات الواضحة المحددة إلى يسوع قليلة ونادرة . ولكن هذا لا يعنى أنه يستبعد أهمية الوجود الأرضى لیسوع . فعلى العكس فإنه يرى أن كون الرب قد تجسد وشارك شخصيا فى حياة المادة هو أمر غاية فى الأهمية الروحية بالنسبة له . ويقول إن المسيحية : « تكشف لأعيننا وقلوبنا عن الواقع الأسرى الذى لا يسبر غوره للمسيح التاريخى والذي تخفى فيه الحياة المثالية لرجل فرد كل هذه الدراما السرية الغامضة :

حيث يعيش سيد العالم في صهرة عنصر من عناصر العالم ولكنها ليس فقط حياة هذه العناصر بل (وعلاوة على ذلك وبسببه) ، يقود كل حياة الكون التي حمل عبثها وتمثلها بأن جريها بنفسه^(٥٤) .

فالرب لم يدخل في كون العناصر لمجرد أنه مسروح يظهر فيه، بل أنه يشاركنا فيه لأنه يريد أن يلدنا على أن لنا فيه مخروج منه، ومن الملفت للنظر هنا أننا وقد نتوقع أن يؤكد تيارد ويهم هذا بالقيامه فإن الصليب هو ما يتبدى له هنا على أنه الرمز الأسمى لحياة المسيح، فالآلام الفيزيائية وموت المسيح يشير إلى أنه قد مر في كل مسار المادة وأنه هو أيضا قد جرد وتخلي عن موطن قدمه في البيوسفير (المجال الحيوي) وحقيقة أن الرب قد كان عليه أن يعاني هذه الآلام لا تعنى إلا أن الطريق القادم والذي هو طريق للموت هو أيضا طريق للرب وهو بذلك طريق مقترح.

« فالاعتقاد في الصليب باسمي معانيه وأكثرها عمومية هو ما يحقده كل من يؤمن بأن كل الحركة الواسعة والاضطراب الذي تعرفه الحياة البشرية يفتح على طريق يقضى إلى مكان ما وأن هذا الطريق يصعد إلى أعلى^(٥٥) . »

والصليب هو رمز مثالي نموذجي - فهو يرينا كيف أن علينا أن نتعذب وأن نظل مع ذلك عندنا الأمل، ولكن تيارد يريد أن يصف العلاقة بين كل فرد وبين المسيح على أنها أكثر من علاقة رمزية. فهو يصف علاقة تمتد جذورها في الوعي ذاته. فبسبب التجسد وبسبب أن المسيح « ظهر كرجل بين الناس، فإنه :

« أقام نفسه في الموضع (الذي ظل فيه منذ ذلك الحين) يحكم فيه كما يظهر ويوجه ويبحث حياة سامية في الأصعاد العام للوعي الذي أدرج نفسه فيه. فيفعل خالد من المشاركة والتسامي فإنه يجمع في نفسه مجموع الطابع الروحي للنفس للأرضي. وبعد أن جمع كل شيء وحول كل شيء فإنه سيخلق على نفسه وعلى انتصاراته وبهذا يعود لياحم في بادرة أخيرة بالمركز والبؤرة الإلهية التي يغادرها قط. وهكذا كما يقول لنا القديس بول يصبح الرب الكل في الكل^(٥٦) . »

ولقد بدأنا هذه المناقشة لعرض فكر تيارد في الكريستولوجيا* بالاشارة إلى اعتقاده بأننا عندما نقارب الأوميجا فأننا لا نتقرب منها بالاشخصانيه بل بالشخص الأسمى Superpersonal . وقد يمكن أن نعد الفقرة الأخيرة المقتبسة من كتاباته هي أكثر كلماته كشفا وإيضاحا لنظرية الكريستولوجية. فكما رأينا نحن لا نتحرك فقط إلى الأمام بل أننا أيضا نحمل إلى الأمام. ولا شك أن

* CHRISTOLOGY : الجانب من المباحث اللاهوتية المسيحية التي تفسر حياة المسيح وعمله.
(المترجم)

فى هذا قدر كبير من الغموض السرى المثير للعجب حول المستقبل حتى أننا لا نستطيع أن نكون على تبصر واضح بالطريق الذى نقبل عليه. ولا شك أن الأمر الأسر هو النظر للخلف، والواقع أن حجم أفكار تيارد عن مستقبل متصل تتبع كلها من بيئة الماضى «فنحن نتعرف على أنفسنا فى طفولتنا ولكن فى هذه الطفولة لا نستطيع أن نتنبأ أو نرى مقدما ونفهم مراحل نضجنا. وهذا هو قانون كل تطور» (٥٧). حقا لقد عرفنا أننا نتحرك إلى الأمام وأن هذه الحركة لابد أن تكون حركة حرة - أى لابد أن تكون حركتنا نحن. ومع ذلك فهناك فى العملية طاقة تبدو أكبر من طاقتنا وحكمة لا نعرف أننا نملكها حتى ننظر إلى الخلف. وكل رأى تيارد فى الكريستولوجى هو إقرار بأن عملية التطور كلها هى شئ أكبر مما نستطيع أن نعرفه أو أن نراه. فهو يطلق على المسيح : مبدأ للحيوية الكونية، وكثيرا ما يشير إلى التطور للمساعد للكون من خلال تحول الموت على أنه : «تسبيح» (Christification). ولا يعنى هذا أننا وحدنا أحياء نجاهد فى وجه عقبة صماء بل على العكس فإنه يعنى أن نديقظ إلى كون نابض بالحياة يتجه كل عرق ونسب فيه إلى الأوميجا. وهكذا يستطيع تيارد فى نشره صوفيه أن يتحدث عن أننا لا نوجد فى عالم بلا حياة بل فى وسط إلهى*. حيث نستطيع أن نقبس بحرارة كلمات القديس بول :

"in eo vivimus, et movemur, et summus"

التي كثيرا ما نترجم : الرب هو الموجود الذى فيه نحيا ونتحرك وفيه نوجد ،

ونتذكرنا هذه النظرة بالتماليم الأفلاطونية الغربية التي تقول بأن الكون كائن حى. ونرى هذه النظرة قد عادت للحياة عند تيارد ولكنها فى هذه المرة تقوم على أساس ما يقدمه العلم الحديث من بيانات وعلى أساس الاعتقاد المسيحى فى الجسد. ومع ذلك فإن هذا القول مازال يبدو غريبا عن تيارد كما كان عند أفلاطون ولا شك أن القارئ للحديث يريد أن يعرف ماهى المعلومات الواقعية أو التجريبية الموضوعية التي تقود المرء الى الاعتقاد بأننا نتمسح مع تقدم التطور فينا ومن خلال موتنا فى انتهاء الأوميجا. ولكن ما يقدمه تيارد هذا ليس بيانات بل طريقة «للتنصير» بالبيانات أى أنه لا يتده حجبا بل رؤية - فهو يرى الحضور الإلهى فى الكون على أنه نوع من : الإشعاع والتألق الممسوس. وإدراكهم المسى للألوهية الكلية الوجود هو فى ماهيته نوع من التبصر والذوق أى نوع من الحدس متعلق بخصائص عليا محددة فى الأشياء. وهذا إذن شئ لا يصل إليه المرء عن طريق الحجج

* Divine milieu : عنوان كتاب لتيارد يمد من أهم مؤلفاته.

العقلية أو التحليل ولكنه شئ يظهر ويظهر بنائية الترويح والوضوح حتى أنه من السهل للتعب أننا لا نراه مباشرة : ونستطيع لذلك أن نقول أن سر المسيحية الغامض ليس هو على وجه التحديد ظهور بل شفافية الرب في الكون (٥٨)، فالرب ليس ظاهرًا فقط بل هو «شفاف» أي أننا نستطيع أن نرى من خلاله وفيه. والمره لا يتخذ طريقة إلى الإلهي بالمقل والحجة بل بمجرد النظر ببساطة. فالإلهي مرأى غاية الرؤية لأولئك القادرين على أن يروا.

وبهذه الصياغة لرؤية الإلهي نعود إلى النقطة التي يفضل تيارد نفسه أن يبدأ منها أي ظاهرة التبصر. ولابد أن نتذكر عبارته التعجبية التي يقول فيها أن كل الحياة هي في هذا الفعل. وقد نستطيع الآن أن نفهم كيف كان يقصد هذا المعنى بكل تشديد. فإذا نظرنا إلى الكون نظرة صحيحة على أنه ما قد يمكن أن تكون قد خرجنا منه بمنحة البصر، وإذا رأينا قد أنفسنا الاتصال بين هذا الإبصار والكون فإننا حينئذ سنحمل إلى رؤية لمستقبل يجمع بين العالم والإبصار أي الوعى. والموت إذن اختيارى واقعى بالتأكيد ولكن كعتبة نتحرك عليها بطريق الرؤية إلى حال من الوجود تقع وراء كل فناء أي أنها في الحقيقة ليست شئنا أقل من أنها الرؤية الخالصة ذاتها.

تبقى بعد ذلك أسئلة كثيرة. فلا شك أن الكثير من القراء سيرون مزيدا من الاستخدام للمعلومات الطمية أكثر مما نجهد في أعمال تيارد. كما سيتطلب آخرون تعريفات أكثر وضوحا لبعض المصطلحات المفتاحية مثل الإبصار والزمن والتأمل. وهناك آخرون سيصيبهم قدر من اللامبالاة بكلامه نتيجة لما يبدو من سهولة جرائه على أن يجمع مادته من مصادر متنوعة مختلفة من كنوز التصورات والمفاهيم. وإن نقرم هنا بأية محاولة لمعالجة مثل هذه الصعوبات. ويكتفينا هنا أن نذكر قد ظهرت للقارئ محاولته المثيرة لأن يوسع من حدود ومعنى الفناء الإنسانى على نحو يجعل حدود الحياة تبدو أوسع كذلك.

ومع ذلك فهناك مسألة بالذات علينا أن نعيش عليها نقل وقيمة أفكار تيارد وهي مسألة تصبح أكثر أهمية كلما تقدمنا في هذه الدراسة. وتتعلق هذه المسألة بمعالجة تيارد لمشكلة الشر. وقد نظرنا في الفصل السابق وإن كان ذلك بإيجاز في فكر مؤلف آخر فريد هو جاكوب برهم Jakob Doehne. فقد كان برهم هو الذى جرؤ على أن يدفع بمذهبه في الحرية إلى حد بعيد حتى أصبحت وكأنها تسبق الرب نفسه ونتج عن ذلك إنه كان عليه أن يواجه احتمال عدم إمكانية استئصال الشر لا بالنسبة له أو بالنسبة لنا. ولهذا كان الكون لدى برهم دراميا وقاجما معا. وكان الكون في التراث الأفلاطوني المحدث بشكل عام وفي نهاية الأمر كوميديا حيث أن الشر الذى هو ببساطة عدم وجود

سوف يتلاشى كما تتلاشى الظلمة عندما يخرقها الضياء . فإلى أى حد يتعدى استكمال الشر عدد تيارد؟

لقد كان واضحاً أنه كان على وعى بالقوة الفجة للعذابات الإنسانية وإنه رأى كيف أن عمالها الطبيعية والحصانة مرزعة بقدر كبير من عدم العدالة . وقد كتب يقول : « إن مشكلة الشر رأى التوفيق بين سقماتنا وفشلنا على المستوى الفيزيقي المحض وبين الأخيرية الخلاقة والقوة المبدعة سيظل دائماً واحداً من الأسرار المحيرة فى الكون لكل من عقولنا وقلوبنا »^(٥٩) . ثم علينا أن نتذكر أيضاً إلى أى حد قد أكد تيارد على معنى الحرية الإنسانية . فهو وإن لم يبلغ بها ما بلغه فى مفهوم برهم الذى جعل من الحرية سابقة على الرب (أو تابعة للأوميجا) فإن تيارد مع ذلك فصح عن نظرة إلى الحرية تشمل مدى واسعاً بالغ السعة للحرية الإنسانية . فهو يقول عن كل شخص شارك فى مسار التاريخ الأورتوجينيتيك Orthogenetic * :

«إنه يصنع روحه خلال كل أيامه الأرضية وفى نفس الوقت يساهم فى عمل آخر ومهمة أخرى هى أعلى علواً لا حد له وإن كانت فى نفس الوقت تحدد منظور كل إنجازاته الفردية . ألا وهى اكمال العالم نفسه »^(٦٠) .

وسنذكر هنا أن : صناعة أرواحنا ، هو معنى قد افترضه فى كتاباته فيلسوف عصر النهضة الشاب بيكودلا ميراندولا Pico della Mirandola الذى قال إن الرب قد خلقنا بلا شكل أو صورة فاركنا لنا حرية أن نقرر كيف نوجد . ومع ذلك فإن مالم يكن من الممكن لببكر أن يفكر فيه هو هذا الزعم الإضافى أننا أيضاً أحرار لأن نساهم فى صناعة العالم نفسه .

ومع ذلك وفى نهاية الأمر وبالرغم من كل حديثه فى تناول مشكلة الشر وبالرغم من تأكيده على الحرية الجذرية للإنسان فإنه لا يمكن إنكار إن الكون الذى يتطور ناشئاً فى نظر تيارد هو مازال كوميدياً وإن كان كوميدياً سامياً . فكل الخلائق فى هذا الكون عليها أن تتعرض لخطر السقوط قبل أن تبلغ حد اللصيح أو أن تشقى ظمناً نتيجة : للتناوب غير الكامل لهذا المجموع المتنوع فيهم وحولهم . وعلاوة على ذلك ، فإنه نظراً لأن الانتصار النهائي للخير على الشر لا يمكن أن يكتمل إلا فى التنظيم الكلى للعالم فإن حيواتنا الفردية القصيرة ليس لها أن تعرف هذا بالأسفل فرحة

* انظر تعليق سابق لمعنى المصطلح .

الدخول إلى الأرض الموعودة. وسنظل كجئود يستقون أثناء هجومهم الذي سيفضى إلى السلام. ولكن الرب لذلك لا يواجه هزيمة مبكرة في هزيمتنا نحن لأنه على الرغم مما يبدو من سقوطنا كأفراد، فإن العالم سينتصر للذي سنحيا فيه سينتصر من جديد في موتنا ومن خلاله (٦١) .

وعلى هذا فإن الموت الذي يراه تيارد ، الشر نفسه، هو بالذات وسيلة الانتصار. وبدلاً من أن يكون الشر متعذر الاستكمال فإنه في النهاية سيستوصل تماماً. وهذه الغيبة النهائية للشر في كون تيارد المكتمل يبدو وكأنه فكره تأملية بعيدة الوقوع وغير جديه تماماً ولكنها في الحقيقة تخفى مشكلة أكثر خطورة في تفكيره على العموم: ففي هذه الكوميديا الكاملة لا وجود للموت ولا الحرية. فقد لاحظنا فيما سبق أن تيارد تقدم باقتراح جذري حول طبيعة التطور وأنه سينصل فقط إذا رغبتنا نحن في اتصاله وأنه يعتمد اعتماداً كاملاً على حرية قرارنا أن نمنح بدفة العالم. ولكن هذا القول يتضمن أيضاً أنه قد لا يتصل إذا اخترنا أن ننهيه. ولكن تيارد يخفى هذا الاستنتاج المتضمن في كلامه تحت الرؤية التي يقدمها للوجود الكلي للمعنى للرب. فمثل هذا الاختيار الأخير إن تأخذه لأننا نستطيع جميعاً لتجد أنفسنا نعيش في الوسط الإلهي المتقدمين إلى الأمام عن طريق ، مبدأ الحيرية الكونية ، الذي هو المسيح نفسه.

وحيث لا يكون هناك موت أو حرية لا يكون هناك ذات أيضاً وبهذا المعنى فإن فكر تيارد يبلغ حداً من التطرف بطمنا جديداً. فهو يذهب أبعد من يونج ومن الأفلاطونيين المحدثين في تصويره للقاء الإنساني. فحيث يكون عامل الموت عند يونج هو للفريزة الطبيعية وعند الأفلاطونيين المحدثين هو الضرورة المادية (أو اللاعقلانية) في العالم الذي تفككت وحدته فإنه عند تيارد هو الكون بكل ماله من مكان/زمن ومعنى آخر التطور.

فمع ادخاله للزمن في الكون فإن يصبح كوناً متصوراً أي ليس مجموع أم مراقب من الأشياء بل تسلسل للأشياء التي يكون لكل منها بداية مطلقة ونهاية مطلقة. فالكون عنده يتكون من ظواهر متقطعة غير متصلة. وكى يضم هذا التقطع وعدم الاتصال لابد أن نمنح بالبداية والنهاية لكل السلسلة المتعاقبة. وتتقانية الإنسان الحر هي ما تطور نتيجة للسيطرة على هذا التطور. فطى الرغم من أنها تطورت عن الزمن فإنها تصبح خالدة في زمنها. فالكون عند يونج هو جوهرها كون متزامن أي أنه كله يحدث مرة واحدة. أما اللاوعي فهو خالد ولا يعرف الزمن. أما الأنا فدياكرونيك Diachronous * وصامدة أي أنها متعاقبة متسلسلة مازالت تقطن للتاريخ. وهذا التاريخ

* diachronic في اللغة والوجود ما يخضع للتغير والتطور من خلال الزمن.

هو ما يرفض يونج أن يتخلى عنه النفس المتزامنه (Synchronous). أما أفلوطين فيريد أن يتخلى تماما عن الأنا، فالكون عنده متزامن في كليته وبدون أى استثناء. فعلى حين أن نظرية يونج للخلود تستبقى دائما قديما لها في التاريخ، وعلى حين يبلغ أفلوطين إلى الخلود عن طريق القفز متحررا من التاريخ، فإن تيارد يحقق بلوغ الخلود عن طريق التاريخ. فالصراع عند تيارد هو في أن يكون المرء تاريخي حتى يصبح تاريخا. وهذا هو ما يعنيه تيارد عندما يقول بالامساك بنقطة العالم.

فإذا ما كبرنا هذه الصورة التي رسمناها الآن فإننا نمتطيع أن نرى المشكلة التي تواجه كل مفكرى العتبة: وهي أن رؤيتهم للاتصال هي من الشمول بحيث لا تستطيع أن تتقبل أى تضاد. فإذا أعدنا هذا للمعنى بلغة فلسفية لاصلاحية فإننا نستطيع أن نقول أن هؤلاء المفكرين غير قادرين على تصور للمتعالى. فكل ما هو آخر هو في نهاية الأمر كامن. أى لابد أن يكون هناك دائما رابط متصل لا يقطع بين الذات ومالها من آخر. وكما سبق أن لاحظنا فإن اتباع يونج برافسون أن يتخلوا عن المراقب أو عن الملاحظ لمملكتهم من النماذج العليا الرئيسية غير الشخصية. فقد يكون مصدر الصور في النفس كفى هذه النماذج العليا الرئيسية ولكن لابد لها أن تكون مرئية من أحد ما في المكان والزمان. فاتباع يونج لا يضعون الأنا في عالم غريب تماما كما أنهم لا يقولون بعالم بلا أنا نراه. وافترضناهم هنا يقوم على أساس أنه إذا كان ضوءه أو نور الخلود هو من الكمال بحيث لا يمكن أن يرى فهو أيضا لهذا لا يمكن أن يكون ضوءا. أما أفلوطين فإنه أيضا يتطلب مثل هذا الاتصال في نظامه الكوني فلا يكون هناك أى آخر على الإطلاق للواحد. وكنتيجة لهذا فإنه لا يمكن أن يكون واعيا بذاته بل وقد لا يمكن أن يقال أنه موجود. فلا يمكن التحدث أو التفكير في الواحد إلا من منظور الروح المفردة التي هي أدنى وأقل كمالا. ولكن مثل هذا الانفصال لابد أن يتم التغلب عليه على أكمل نحو وبأسرع وقت.

فختصم عدم الاتصال في الموت على أنه عذبة يحارب أساسا استبعاد كل صوره للأخريه* (Otherness). وكل اتباع يونج ومعهم الافلاطونيون السحذون والهرمسيون والرومانتيكيون ومثل هذا الحكيم للمفرد تيارد فإنهم جميعا لا يحتفلون انتمالهم في الكون أو غريبتهم عن مافته نفسها ومن باب أولى عن العقول والأرواح الأخرى. ولكن التغلب على كل غربة يعنى بلوغ الصمت الأخير أو العماه الذي لا يستطيع أن يعلم. فكل هذه الفلسفات باختصار شديد هي تعبيرات سامية لاعن انتصار الروح على الموت بل عن انتصار العز عن الروح. وفيها جميعا نجد

* الاخريه Otherness بمعنى بسيط لهذا المفهوم الفلسفي هو أن يكون هناك شئ آخر مخالف.

تبريرا فصيحا للدمشة والذهول اللذان نعانيهما في مواجهة الموت أو لهذا الفقدان المريع للقدرة على التلطف أو الكلام عندما يضع كل معنى . ولهذا فإنها لا تعالج الخسائر التي لا تعوض أو تستعاد التي يسببها الموت ولكنها تجردنا من كل صفات الحياة الزمانية والمكانية حتى لا يكون هناك ما يفقد بعد ذلك . وهي إذن مثل كل صور الحزن الشديد للعاد تتناول الموت بأن توجد في حال الموت .

ولكننا نتعلم منهم أن مشكلة تناول الانفصال في الموت هي مشكلة الآخرة أي أنه إذا كان الموت انفصالا حقيقيا فلا بد أن يظهر دائما في شكل غريب مغاير حقا وعلى نحو لا يمكن للترافق معه . وإذا كان الموت عتبة فأننا نتجاوزها بأن نجعله جزءا من تجربتنا . ولابد لنا أن نموت مع الحياة . كما قال يونج . ونحن نفعل ذلك عن طريق الرؤية أو المعرفة . وعلى هذا يصبح الموت شيئا مفهوما ومعروفا . ولكن عندئذ وكما رأينا ، فإن الرؤية إذا كانت تضع ارتباطا مباشرا بين العارف والمعرف فإن كل ما نراه على أنه موت يطل أن يكون موتا . كما أن الحياة تطل أن تكون حياة . وعلى هذا فلا بد أن يواجهنا الموت على أنه شيء غور معروف ولا يمكن أن يعرف . وهو لا يمكن أن يكون مجهول مجردا أو عارضا . فهو ليس من نوع معرفة إذا كانت هناك حياة على كوكب آخر أو إذا كانت حضارتنا ستبقى إلى ما بعد قرننا الحاضر . فهو مجهود أكثر شمولية من ذلك بل أنه بالتحديد ما يهدد معرفتي . ونحن نعرف الموت فقط عندما نواجهه الحدود التي لا يمكن عبورها لتجربتنا ومعرفتنا وهي حدود تعد دائما من مجالها ولكنها حدود لا توجد بدونها تجربة أو معرفة بل ولا ذات . فالموت لا يواجهنا على أنه آخر بل على أنه مالم من آخر . فهو آخر لا أستطيع أبدا أن أكونه ولكنه آخر لا أستطيع أن أكون بدونه .

ونتجه بعد ذلك إذن إلى مجموعة المفكرين الذين أصبحت مشكلة الآخرة بالنسبة لهم هي مشكلة الوجود الإنساني .

NOTES

- 1- Philip Hefner, the Promise of Teilhard.
- 2- Quoted by Christopher Mooney, Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ, pp. 196 ff.
- 3- The Promise of Teilhard, p. 14.
- 4- The Phenomenon of Man, p. 31.
- 5- The Divine Milieu, p. 46.
- 6- The Phenomenon of Man, p. 29.
- 7- Ibid., pp. 257 ff.
- 8- The Divine Milieu, p. 58.
- 9- Writings in Time of War, p. 118.
- 10- The Phenomenon of Man, p. 44.
- 11- Ibid., p. 45.
- 12- Ibid., p. 44.
- 13- Ibid., p. 46.
- 14- Timaeus, pp. 30,32.
- 15- Divine Milieu, p. 59.
- 16- Quoted in Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ, p. 72.
- 17- "The Mysticism of Science," Human Energy, pp. 168 ff.
- 18- Ibid., p. 168.
- 19- The Phenomenon of Man, p. 52.
- 20- Ibid., p. 144.
- 21- Ibid., p. 145.
- 22- The Vision of the Past, p. 52.
- 23- The Phenomenon of Man, p. 52.
- 24- Ibid., p. 57.
- 25- Ibid., p. 57.

- 26- The Vision of the Past, p. 72.
- 27- The Phenomenon of Man, pp. 64 ff.
- 28- Ibid., p. 163.
- 29- Ibid., p. 165.
- 30- Ibid., p. 221.
- 31- Ibid., p. 250.
- 32- The Appearance of Man, p. 254.
- 33- The Phenomenon of Man, p. 224.
- 34- Quoted by Henri de Lubac, The Religion of Teilhard de Chardin, p. 47.
- 35- The Divine Milieu, p. 82.
- 36- The Phenomenon of Man, p. 273.
- 37- Ibid., p. 231.
- 38- Ibid., p. 232.
- 39- The Future of Man, p. 302.
- 40- The Phenomenon of Man, p. 272.
- 41- Science and christ, p. 57.
- 42- The Divine Milieu, p. 88.
- 43- Ibid., p. 89.
- 44- "Mass on the World" Hymn of the Universe, p. 31.
- 45- The Phenomenon of Man, p. 220.
- 46- Ibid., p. 259.
- 47- The Future of Man, p. 127.
- 48- Ibid., p. 123.
- 49- The Phenomenon of Man, pp. 261 ff.
- 50- Ibid., p. 26.
- 51- Ibid., p. 262 ff.
- 52- Writings in the Time of War, p. 145.

- 53- The Divine Milieu, p. 46.
- 54- Ibid., p. 103.
- 55- Ibid., p. 102.
- 56- The Phenomenon of Man, p.294.
- 57- "The Mysticism of Science, " Human Energy, p. 165.
- 58- The Divine Milieu,p. 131.
- 59- Ibid., p. 85.
- 60- Ibid., p. 61.
- 61- Ibid., p. 83.

Bibliography

II. James Birx, *Pierre Teilhard de Chardin's Philosophy of Evolution* (Springfield: 1972).

Claude Cuenot, *Science and Faith in Teilhard de Chardin*, tr. Neol Lindsay (London: 1967).

Philip Hefner, *The Promise of Teilhard* (Philadelphia: 1970).

Henri du Lubac, *Teilhard de Chardin, The Man and his Meaning*, tr. Rene Hague (New York: 1965).

---- *the Religion of Teilhard de chardin*, tr. rene Hague (New York: 1967).

Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (London: 1966).

Teilhard de Chardin, *The Appearance of Man*, tr. J. M. Cohen (New York: 1965).

---- *Christianity and Eyclution*, tr. Rene Hague (New York: 1971).

---- *The Divine Milieu*, tr. Bernard Wall (New York: 1965).

---- *The Future of Man*, tr. Norman Denny (New York: 1969).

---- *Human Energy*, tr. J. M. Cohen (New York: 1970).

---- *Hymn of the Universe* tr. Simon Bartholomew (New York: 1965).

---- *the Making of a Mind: Letters from a soldier-Priest 1914-1919*, tr. Rene Hague (New York: 1965).

---- *Man's Place in Nature*, tr. Rene Hague (New York: 1966).

---- *The Phenomenon of Man*, tr. Bernard Wall (New York: 1965).

---- *Science and Christ*, tr. Rene Hague (New York: 1968).

---- *The vision of the Past*, tr. J.M. Cohen (New York: 1966).

---- *Writings in Time of War*, tr. Rene Hague (New York: 1968).

الفصل التاسع

الموت من حيث هو إمكانية - السلطان

١٢ - هيغل، جورج ولهم فريدرش

تعريف:

* نبذة موجزة عن حياة وفلسفة هيغل وقد كان موضع العديد من الدراسات والكتب التي لا تحصى يحسن مراجعة بعضها في قائمة المراجع.

وهو فيلسوف ألماني ١٧٧٠ - ١٨٣١ ولد في شتوتنغارت ودرس في تريبينج وكان من معاصريه المفكر شلنج والشاعر هولدرن Holderlin. وبعد عمله كمدرس مساعد ذهب إلى جينا Jena عام ١٨٠١ بوظيفة Privat dozent في الفلسفة بعد حصوله على الدكتوراه برسالته عن مسارات الكواكب. وعندما كان في جينا اشترك مع شلنج في تحرير واصدار المجلة النقدية للفلسفة التي ساهم فيها بمقالات عديدة. وهناك أيضا كتب كتابه علم ظواهريات العقل (١٨٠٧) والذي ترجم عام ١٩١٠ بعنوان «فونولوجي العقل»، وفي عام ١٩٧٧ بعنوان «فونولوجي الروح». ورفى إلى كرسى الاستاذية عام ١٨٠٥ ثم اضطر إلى مفارقة جينا بسبب الحروب النابليونية وعمل رئيس تحرير لجريدة وفي عام ١٩٠٧ لمدة ثمان سنوات عمل مديرا للجمعية في نورمبرج حيث نشر مجلدين عن المنطق Wissen chaf der logik (١٨١٢ - ١٨١٦) وترجم عام ١٨٧٤ بعنوان منطق هيغل. وفي ١٨١٦ أصبح استاذًا للفلسفة في هيدلبرج حيث اخرج «دائرة معارف العلوم الفلسفية في مخطط أرلي». وبعد ذلك بعامين خلف فشحه كاستاذ للفلسفة في برلين وبخل في أكثر مراحل حياة خصومه وشهره. واصدر عام ١٨٢١ كتابه عن فلسفة الحق والذلة :

Naturrecht and Grundiniken der Philoso Phie des Rechts

الذي ترجم عام ١٨٢١ بعنوان «Philosophy of Rights». وبعد ذلك جمع تلامذته معاصريه. وقد بلغت مؤلفات هيغل الستة (طبعة شتوتنغارب ١٩٢٧ - ١٩٣٠) عشرين مجلدا. وقد جذب إليه عددا كبيرا من الطلبة الأجانب إلى برلين وكان له تأثير لا يقارن على الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر.

وكان أيضا صاحب للتأثير الأساسي عل ماركس وإنجلز. وعلى الفلسفة الانجليزية في مرحلتها المتأدية المطلقة . وعلى الرغم من أن فلسفته عرفت فترات خبت فيها شهرته إلا أنه ظل شخصية مركزية لكثير من المفكرين .

وحجر الزاوية في فلسفة هيغل ومذهبه أو نظريته للعالم هو مفهوم الحرية التي ينظر إليها لا على أنها مجرد رخصة لتحقيق اختيارات الفرد بل على أنها حالة لادرة للحياة بكامل الوعي بالذات وفي مجتمع كامل التنظيم العقلي أو دولة (ولم يكن في هذا كما أنهم مدافعوا عن الدولة الشمولية أو عن مذهب أن الحق هو للقوة) . فقد كان يطلب أن تحقق الدولة شروطا صارمة بما في ذلك اجماع المضمير العقلي لمواطنيها . والغريب أنه ينظر إلى التاريخ على أنه خطوات تتقدم نحو الحرية وهو بذلك يسامر روح عصره (والتفكير السائد للمدرسة الرومانتيكية) حيث يجبر عن الثقة في التقدم والهدف الذي يراه في الكايندوسكوب (المشكال) التاريخي ولكنه قدم نموذجا أعجب به وبنياده معظم أصحاب الفكر الاجتماعي والمركبات السياسية الذي أفتخروا بأنهم إلى جانب المستقبل . أما هيغل فكان يرى إن هذا للتقدم نطلبه نظريه صحيحة في المعرفة . وقد أعجب هيغل بحركة التشكك القديمة على أنها حركة تحترم حرية العقل ولكن بدوا من الفلسفة الكلاسيكية فإنه يضع في كتابه عن الفثومولوجى تاريخا لتطور كل الصور الممكنة للوعي حتى يصل إلى أن يكون الوعي ليس مقصورا على الوعي بالظواهر بل بالواقع كما هو مقترنا حدده بالمعرفة بالمطلق وباللحظة التي يعرف فيها العقل أخيرا نفسه رغم أن هذه اللحظة تظل غير محددة وناقصة التعريف . وعلى ذلك فقد وضع في دراسته تحليلات بارعة لطبيعة الوعي بالذات وعلى الخصوص حول اعتمادها على اعتراف الآخرين . ومن هنا يظهر علده العقل الفردى كمقابل للحدس الطبعمى للمقول الكثرية ومبررا بالطبيعة الاجتماعية للوعي بالذات . فكان هيغل يرى أنه لكي يكون لى قيمة في نظر نفسه يجب أن يكون لى قيمة فى أعين الآخرين مما كان أساسا للفلسفة الاجتماعية فيما بعد . ولكن بصرف النظر عن مساهماته الاجتماعية والسياسية فإن من أهم ما قدمه للفكر الأوروبى هو منطقة (الديالكتيك والسادية الديالكتيكية) . غير أن نظرة هيغل للمطلق تعتمد بأنه يقرن بين التاريخ من ناحية وبين الفكر أو الروح من ناحية أخرى محبرا بذلك عن أن عدم التوافق أو الانساق فى العالم هو نتيجة للتناقض فى الفكر . وكانت فكرته هذه عن أن أحداثا الاحداث الواقعية قد تتولى على تناقضات أو يتولد عنها تناقضات موضوعا لمناقشات عديدة . عن قاموس أوكسفورد للفلسفة ص ١٦٨ - ١٦٩) .

تثير رغبة المفكرين في المدرسة الرومانتيكية ومن سبقهم من الأفلاطونيين المحدثين في أن يحققوا اتصالا كاملا بين ما هو انساني وما هو طبيعي أو بين الروح والكون لا بد أن تثير التساؤل حول ماذا كانوا يخشون من غربة الانسان عن الطبيعي . والواقع أن المكان الخاص الذي احتله جاكوب بوم في هذا التراث يمكن أن يكشف عن الكثير . فهو قد تأثر بالفلسفة الهرمسية لعصر النهضة فإنه قد اكتشف بنفسه في سياحاته الروحية إن كل واقع أخير أو مطلق يصاحبه مسامنا آخر مضاد له* . وكان هذا هو نفس الاكتشاف الذي قدمه للشاعر بلاك في شعره أو جوته في مسرحيته عن مفيسو فليس (الشيطان) . كما أننا نجد نفس هذا المعنى يظهر وبشكل عارض في عرقاده من أسرار العلوم للغمضة بالظلمة وللخطر وللشر .

ومن الخطأ أن نتصور أن هذا المنافس الغامض للواحد أو أن هذه العقبة الأخيرة التي تقوم أمام الوحدة في التراث الأفلاطوني المحدث وفي تراث الرومانتيكية تصورا أو معنى يمكن للفكر الجاد المتسق مع نفسه أن يتخلص منه . فقد كان ذلك على العكس شيئا لم يستطع أعمق المفكرين أن يخلصوا منه على الرغم مما صرحوا به عن اعتقادهم بالأرتباط بين الذات والطبيعة . كما أنه ليس غريبا أيضا أن هذا الآخر المصاحب يقع مخفيا تحت حجاب من الرموز أو أنه يغفل تماما . فالواقع أن مخاطر الاعتراف والتأكيد على وجود الآخر بينة بنفسها . فهو يهدد طبيعة الفكر ذاتها . واكتشاف أن هناك آخر لا يستطيع الفكر أن يتبينه وأن يتوقعه هو أمر يحطم ثقة المفكرين الذين ظنوا أن من الممكن لهم أن يعرفوا العالم . فعلى قدر ما أنهم لا يستطيعون معرفة الآخر فانهم لا يستطيعون أيضا أن يحكموه فيعرضون أنفسهم لأهواء ولا مبالاة الطبيعة التي لا تقبل المعارضة وتجمع الأشياء جميعا في ضرورتها العمياء . (ولنلاحظ أننا مازلنا في تفكير الرومانتيكيين بلوح لنا مهددا القول الأفلاطوني بأن الضرورة هي في جوهرها لا عقلية . فالطبيعة بكلمات أخرى ترتدي وجه الموت . وللتوفيق بين الانساني والطبيعي لا يبقى فقط تهديقه واستئناس قوى الطبيعة بل هو قد يعنى كذلك أن يزرع عن الموت شركته المعارضة بل وقد يعنى ذلك افتقاده وإقمية . وعلى مستوى معين فإن رؤية الوحدة إذا

* الكلمة المستخدمة في الأصل هي Coeval othier وهي تحى في التولميس العربية الانجليزية المماثل عمرا وتاريخا أو ديمومه أو المعاصر وقد فضلت ترجمتها بالمسامته للدلالة على المشابهة في الطبيعة أيضا . (المترجم) .

ما امتلكت الخيال فإن الموت يصبح شيئا لا يمكن التفكير فيه بالنسبة للرومانتيكيين ولكن على معصري آخر، وحدث نقف أخرية الطبيعة للتكسر عليها سيوف الخيال الورقية فإن الرومانتيكيين أنفسهم لا يستطيعون التفكير في أى شئ آخر إلا الموت.

فالتهديد الأكبر من الموت هو قى قدرته على أن يحولنى إلى آخر، ولكنه أخير ليس لى به لية صلة. ومع ذلك فليس الموت هو موت أى شخص فهو ليس حال مجرده بل هو موتى أنا، فهو حال أصبح فيها غريبا على نفسى وابتمد فيها عن ذاتى. وذلك هو صلب مسألة الحرية كما رآه جاكوب بوم. فلو اننى صاحب حق أصيل فى الاختيار لكان من الممكن لى أن أخذ اتجاه للحياة أو اتجاه الموت - أى صرب ما أنا وصوب ما لست أنا. فسيكون ذلك اتجاه اتخذهُ أنا ولست مرغما بشيء خارج ارادتى. فإذا كان الموت عدوا فلابد أن يكون فى متناول حريتى فإذا لم يكن كذلك قلت حرا حقيقة. وإذا لم أكن حرا فانا لست حيا. فأن أكون على الاطلاق فهذا يعنى أن أكون فى صورة خطر قائم حاد على نفسى وإن تكون لى قدرة أن أكون مالى من آخر.

وبهذا المعنى فإن الموت هو بالذات مالا يستطيع الفكر أن يستوعبه فى ذاته. فالتهديد بالانفصال عندما يأتى من الداخل فى هذه الصورة فإنه يصبح مضاعف الانهزال. ومع ذلك فنحن مرغمون على التفكير فيه لأنه فى هذه الصور بالذات. ولكنه يقف فى طريق كل تفكير وليس هناك طريق للالتفاف حوله. والتفكير هو تجلى لحرقتنا وإذا كان الموت يقوم فى الحرية فهو دائما على باب الفكر.

وقد توفى الرومانتيكيين والأفلاطونيين للمحدثون عند هذا الباب. وظنوا أنهم يستطيعوا أن يزعروا قناع الموت عن الطبيعة وأن يجدوا خلفه وحدة كاملة ورائه. وكذلك ظنوا أنهم يستطيعون تجاوز المعتبة عن طريق الرؤية ولكننا كما رأينا فإن الرؤية كانت فى جوهرها تراجعاً عن الحرية وبالتالي عن الحياة. وكانت ريتهم نتيجة من نتائج العزن. فلو أننا أخذنا الحرية مأخذ الجد قلن يكون الموت قناعاً بل سيكون الضمان للحرية.

ومساحول الآن أن ننظر فى مجموع من الفكر الذى يحاول أن يأخذ الحرية مأخذ الجد بهذا المعنى الذى استخدمه بوم.

ونستطيع أن نقول مبدئياً أن المفكرين الذين سنتجه إلى دراستهم يرون أن أزمة الأخيرة - أو المتماهى إذا أردنا أن نستخدم المصطلح الفلسفى الشائع، تتبع أساساً من الداخل. فهم يرون أن تهديد الموت هو تهديد بغربة الذات أى أن نصبح غرباء عن أنفسنا. ومعنى من المعانى فإن هذه

النظرة إلى الموت قد صاغها وطورها التفكير المسيحي. فعندما كان بولس يتحدث عن « بدن القيامة، أو عندما يتحدث لوتر عن حيواتنا الأخروية Vita Extranea فقد كانوا يعنون بذلك الموت على نحو نكون فيه أنفسنا وشيئا آخر غريباً عن أنفسنا. ولقد رأينا أن للمسيحيين بنظرون إلى هذا الوجود الغريب نظرة غير تاريخية. فأخرية الموت ترفعنا إلى حال زمني مختلف لا اتصال بيته وبين التاريخ الدنيوي. ولكن اليهود من ناحية أخرى يرون أننا في لقائنا مع هذه الآخرة فإننا نتوافق معها لا بالصد من التاريخ بل فيه. ولكننا رأينا أن هذه النظرة متضمنة فقط في اليهودية التي طورها فكر الأبحار في أغلب الأمر وإنها لم تتطور أو تصاغ فلسفياً. أما مجموع الفكر الذي سننظر فيه الآن فهو يحاول الانفصاح عن هذه النظرة المتضمنة والكشف عن هذا الحدس. فقد أخذ هؤلاء المفكرين على عاتقهم مهمة مواجهة تهديد الانفصال الذي يسببه الموت وذلك عن طريق التاريخ، وليس هذا بمعنى للتغلب على التاريخ. ووصيفة أكثر وضوحاً فإنهم قد حاولوا أن يثبتوا أن للمتعالي ليس خالداً بل زمناً.

ومن الخطأ أن نزع أن كتابات بوهم للتبوية وللخشة غير المعدلة هي التي بذلتها أدخلت مشكلة تعالي الأخر إلى الفكر الحديث. حقا أن بوهم قد تميز بأنه طرح حسداً بالمشكلة ولكن المشكلة نفسها لم تردى ثوبها الفلسفى إلا بظهور تأملات ديكارت عام ١٦٤١. وإذا كان حدس بوهم أعمق فإن ديكارت هو الذى كان له التأثير الفلسفى الأوسع. وستعرض المشكلة الآن بلغة ديكارت وليس بلغة بوهم.

وحقا أن ظهور التأملات واعتبار نشرها بداية ميلاد الفكر الحديث لم يكن دون مبرر. فقد وجد ديكارت نفسه مهموماً بأن كل الفلسفة السابقة ليس لها أساس جوهري. وعلى هذا قرر أن يبدأ بداية جديدة. ولم يكن هذا يعنى أنه وجد كل للفلسفة التي سبقته زائفة ولكنه رأى فقط أنها لم تثبت ولم يتحقق منها على النحو السليم. ولهذا بحث أولاً عن منهج يمكن له عن طريقه أن يصل إلى حقيقة مؤكدة بيته بذاتها. وهكذا بدأ باختراع كل قضايا الفلسفة إخضاعاً صارماً لتلك جذرى يرفض كل حقيقه لا تصمد لما يمرضنها له من فحص وتحقيق. وكان هذا في حد ذاته محاولة جريئة لصرف كل آخريه من الذهن بل ولم يكن ذلك يعنى صرفها من الذهن فقط بل باخراجها خارج الوجود الشخصى كلية. وكانت هذه محاولة جريئة لأن ديكارت قد خاض فيها بالوصول إلى شك دائم معرق للذات غير قادرة على أن تحصى نفسها من الآخريه. وفى الحقيقة ليس هناك مبدئياً ما يدفع إلى الاعتقاد بأن الذهن يمكن أن يعفى من هجمات الشك. فقد يكون بهذا الشك قد جرد النفس من كل ما فيها حتى لم يعد لها شيء وبالتالي تصبح لا حول لها أمام كون لا يأبه بها بل

ولا تستطيع حتى أن تميز نفسها عنه. وقد أقتربت ديكارت من هذه النتيجة الخطرة حتى أنه مد شكه ليشمل إمكانية اعتبار كل الانطباعات الحسية من العالم على أنها من عمل شيطان شرير Malin Genie. وعند ذلك وصل إلى نتيجة لا منازعة فيها وهي أنه مازال يفكر فحتى وإن كانت أفكاره قد تكون مجرد شكوك فلا بد أن هناك شيء يفكر. أو في العبارة المشهورة وصل إلى القول : أنا أفكر إذن فأنا موجود Cogito ergo sum.

وكان هذا هو كل ما كان في حاجة إليه. فقد عرف من تفكيره أنه موجود وأنه لم يكن إذن مجرد شيء بل أنه شيء مفكر وكان يمكن له على هذا الأساس أن يقيم بناءا حقيقيا من المعرفة عن طريق الاستخدام السليم للعقل. ولكن ماذا حدث إذن للآخر؟ ولقد كان ديكارت حريصا على أن الآخر لم يستبعد أو يستأصل بهذا المنهج الفلسفي الجريء. بل لقد استطاع على العكس أن يقر بأن الآخر يمارس باستمرار تأثيره على العقل معطيا لأفكاره شكلا على نحو لا يصدمه. وهذا يعني أن العالم عن طريق تجربتنا فيه يصنع انطباعات على الفكر على نحو لا يستطيعه العقل وإن كانت غير مضادة للعقل حيث أن نتائج التجربة يمكن أن تدرج متكاملة في بيانات المعرفة. فالعقل لا يحدد مقدما ما سيجرى ولكنه يستطيع دلكا أن يكتفح بما دخل في تجربته. وباختصار فإن ديكارت قد أقر بواقعية الآخر من داخل بناءه المنهجي ولكن استخدامه الجريء للشك المنهجي قد سمح له أن يواجه الآخر بنوع من الثقة في أن الآخرية يمكن دلكا أن يتم تناولها بالفكر وأن تعالج عقليا.

ومع ذلك فقد تبين أن الميتافيزيقا الديكارتية تواجه مشاكل جدية وخاصة في توكيدها دون تردد أنها تستطيع أن تخفض الآخر للعقل. ولكن منهجه في البحث عن نقطة بينه بذاتها لا سبيل إلى الشك فيها سيصبح أسلوبا فلسفيا يحاكي ويقلد. والأمر الذي جعل ديكارت يعتبر حديثا هو رفضه القاطع أن يقبل أى سلطة أو حجة من الماضي. فإذا كان ما يقوله أفلاطون أو أرسطو حقا فليس ذلك لانهما قالاه به بل لأننا نستطيع أن نكتشف نفس الحق باستخدام العقل دون أن نعرف حتى أن أفلاطون وأرسطو قد رجدا أصلا. ولا شك طبعا أن الفلاسفة اللاحقين لديكارت لم يقبلوا جميعا أن يتبعوا ديكارت في أن الكوجيتو هي نقطة البدء الواضحة ولكنهم كانوا مجمعين جميعا في اتجاههم إلى الحدائث بمعنى أنهم رفضوا أن يقبلوا قبولاً أعمى بسلطة المفكرين القدامى وأنهم أصروا على البحث عن نقطة بداية لا سبيل إلى الشك فيها، بينه بذاتها. فقد اعتبر التجريبيون مثلا أن التجربة الحسية هي نقطة البدء المناسبة ولهذا فإنه يبدو أنهم قد فقدوا في طريقهم هذا الكوجيتو الديكارتى. وكأنهم قد ألغوا بهذا الكوجيتو للحراس حيث ابتلع ابتلاعا كاملا. ومن الناحية الأخرى

المقابلة فإن المثاليين قد بدأوا بالفعل من الكوجيتو ولكنهم لم يجدوا سببا كافيا للقرير واقعية الآخرى
المستقلة للعالم . وكأن الكوجيتو قد مسح كل الحدود بين الذات وبين الآخر .

وفى نهاية القرن الثامن عشر ظهر لمانويل كانت ليواجه الصراع بين المثاليين
والعجريبيين مقررأ أن كلا الجانبين ينقسم للكثير وإن كان بلا شك لم يستحث العودة إلى ديكارت .
وكان هجوم كانت موجهأ إلى الاستخدام غير النقدي للعقل . ويدون أن يدعى الذات أو الآخر فإن
كانت يتم الحجة على أن استخدام العقل لا يسلطنا قوى أيا منهما . فهو يرى مثل ديكارت أن
الكوجيتو بين بذلته ولكنه على عكسه لا يرى أن من الممكن الكشف عن الذات فى تفكيرنا . فالذات
عنده سابقة دائما أو متعاليه على فكرها نفسه وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة .
فالذات المتعالية عند كانت لا تستطيع أن تعرف ذاتها كما أن الضوء لا يمكن أن يبر ذاته أو أن
تسمع الأذن ذاتها . وبالمثل فعلى الرغم من أنه لا يمكن انكار العالم الموضوعى فانه لا يمكن أيضا
للعقل أن يأخذ بنا إلى داخل كياناتها ليقدم لنا المعرفة بالأشياء فى ذاتها . فالعالم مثله مثل الذات
متعالي هو الآخر .

ولكن هناك أمر هام يستبقى فيه كانت وجهأ من وجوه الفلسفة الديكارتية إلا وهو شكها
المنهجى . ولكن الشك عند كانت شك دائم قائم فليس هناك طريق يوصلنا إلى معرفة الذات المتعالية
أو إلى الشئ المتعالي فى ذاته . فالآخر يقوم إلى الأبد أبعد من أن تمسك به معرفتنا . ومع ذلك فإن
كانت محل هذه المشكلة لنفسه ولكن ليس لمن جاء بعده بأن قال أن المعرفة الميتافيزيقية التى لا
نستطيع بالعقل أن نحصلها (وبالتحديد معرفة الرب وحرية الإرادة وخلود الروح) يمكن التوصل
إليها عن طريق مختلف هو ما يسميه العقل العملى Practical Reason فحين لا نستطيع أن نعرف
أبدا إذا كان هناك عالم فى الخارج أو إله أو روح حره خالده ولكن مع ذلك فانه من المعقول أن
نعمل على أن هذه المزاعم الميتافيزيقية حقيقية .

فلم يكد يضمنى جيل على الفلسفة الكانتية حتى كان الحل الذى قدمه موضوع هجوم
شديد من عملاق آخر من عمالقة الفكر هو ج . وف هيجل . فعلى حين أن كانت قد أفرغ كلا جانبيه
الفلسفة الديكارتية من فحواها ودعى بهما الكوجيتو والآخر لم حارل أن يستعيد كلامها بالهرب من
الفكر إلى السلوك العملى ، فإن هيجل لم يرد فقط أن يؤكد على كلا من الكوجيتو والآخر ولكنه أراد
أيضا أن يجمع بينهما فقد أراد أن يجعل الآخر فى قلب الكوجيتو البين بذلته بحيث أن الذات (فى
تفكير هيجل والتي يسميها الروح أو Geist) تكون لها فى نفس الوقت آخر وأن تكون أيضا مالها من
آخر فى وحده متوافقة تماما . ولقد كانت المشكلة حتى الآن أن الحدود بين الذات والآخر لم تحدد

تعددًا كافياً حتى أن الواحد منهما يمكن أن ينهاى في صنفه، أو أن المشكلة تقع من ناحية أخرى أن هذه الحدود قد وضعت بقدر كبير من الصرامة بحيث انزعزل الواحد منهما عن الآخر. ونتائج هذا الاشكال بالنسبة للموت لها وجهان: فقد نتج عن ذلك بالنسبة للمدللين أن الذات لا يمكن أن تموت أما بالنسبة للتجريبين فإنها لا يمكن أن تكون حيه. وقد رأى هيجل أن يتجنب طرفى الاشكال فاستبقى الحدود بين الذات والآخر ثابتة ولكنه جلب الآخر بحدوده إلى داخل الذات، أو الروح. فقد أراد هيجل أن يعالج الانفصال. ولكنه لا يستبعده ولا يقيم نوعاً من الاتصال خاصاً به ليلقى به فى مواجهة هذا الانفصال متحدياً له ليواجهه، وإن كان ذلك على نحو غير عقلى، ما يقيم هذا الانفصال من تهديد. وعلى هذا فانه يجلب الانفصال إلى الروح دون أن يمل تذكر قرائه وتلامذته أنه يظل مع ذلك انفصالياً.

وعلى هذا فإن هيجل، بمعنى آخر يعتبر أول من يأخذ الموت إلى مركز الحياة ليرى أن الحى ليس هو ماغير ميت أو ما لم يموت بعد بل على أنه فانى Mortal.

ولاشك أن القارئ سوف ينظر بعين الشك إلى هذا الزعم الأخير الذى صغناه. الم يكن الفناء مقترراً فى تراثات أخرى ولدى غيره من المفكرين حتى بين بعض من ناقشنا فكرهم سابقاً فى هذه الدراسة. ولاشك أن هذا صحيح. ولكن ما هو جديد عند هيجل ليس هو حمل الفكر على أن يعرف ويتر بواقعة الموت ولكن الجديد هو محاولته جلب الموت إلى الفكر ذاته. ولقد رأينا، وخاصة فى التراث اليهودى والمسيحى، كيف إن الموت يوقف الذهن المتأمل فى حال من الصمت التام. ولكن هذا لم يقضى بأى من التراثين إلى الالتزام بالصمت بالنسبة للحياة. فلقد عبر المسيحيون عن دهشتهم أمام حقيقة أن هناك حياة على الإطلاق. كما أن للتراث اليهودى يعرف أن صمت الموت يحدى الأحياء لأن يواصلوا الحوار الذى يستبقى التاريخ مفتوحاً. ولم تكن طموحات هيجل الكبيرة أن يذهب إلى أبعد مما وصلت إليه المسيحية أو اليهودية ولا أن يستدخلهما بشئ آخر من اختراعه. بل أن طموحاته كانت ببساطة أن يدلل على أن ما أسماه المسيحيون الايمان وما أسماه اليهود الحوار والخطاب هو ما يسميه الفيلسوف الحق.

ولاشك أن الأمر هنا دقيق قد يساء فهمه بسهولة. فإذا لم يكن من الممكن احتفال الموت إلى الفكر فإن الفكر سيكون صفة أو خاصية أنه لا يموت ويصبح منطقة محصنة ضد الفناء. والواقع أن هذا على وجه التدقيق كيف فهم أفلاطون طبيعة الفكر. وقد ترتب على هذا اغلاق الباب أمام التأمل الذى الدلالة فى تجرية توقع الانفصال فى مواجهة الموت. فهذا لا يعنى فقط أننا لا نستطيع أن نفكر فى الموت بل وأن كل تفكير سيكون طامعه الهرب من الموت. ولكننا قد حاولنا أن

نبين أن الموت هو الذي أضطرنا إلى التفكير. فإذا لم يستطع للتفكير أن يحقق القدرة على أن يدرج الموت متكاملًا في نفسه فإنه يصبح نوعًا من النوم لا يمكن لأحد أن يوقظنا منه بمسألة الوجود. أما هيجل فيريد أن يوقظنا إلى التفكير وأن يجعل من التفكير وهو يفعل ذلك معادلاً ومسؤولاً للحياة. ولقد أراد هيجل، مثله مثل ديكرت أن يغفل حجج وأقوال المفكرين السابقين* وأن يبحث لنفسه عن نقطة للبدء بيده بذاتها. غير أن نقطة البدء لديه كانت أكثر تواضعاً من النقطة التي بدأ منها ديكرت، فهو يبدأ من مجرد يقينيه الحواس. وليست يقينية الحواس هذه في أكثر صورها تجريداً وأوليه إلا ظهور الآخرى أي التجلي الأول لإتكسار هذه الكلية المعتمدة التي تكون فيها الأشياء في حال لا يمكن تمييزها الواحد منها عن الآخر. وفي البدء لا تكون الآخرى قائمة بأن هناك أشياء أخرى بل بالافتقار والاعتراف على أن هناك أخرى. وكان ذلك هو ضوء الفجر الذي يكون كافياً لأن يمكننا بأن نميز بين ما نرى، فإذا ما استيقظ الذهن فن يكتفي بمجرد الآخرى بل سرعان ما يبدأ دون كل في التمييز بين موضوع وآخر. وعند ذلك تصبح الآخرى هي الأشياء الأخرى. وعند ذلك يتنقل المشاهد من يقينية الحواس إلى ما سماه هيجل الإدراك الحسي** Perception. ولكن المشاهد لا يتوقف عند ذلك فقط. فالأشياء المدركة لا تبدو في ضوء الذهن المتصاعد على أنها مجرد مجموعة من الأشياء بل على أنها أشياء في علاقات متصلة. وعندما يتحول الذهن من الموضوعات المميزة إلى العلاقات بينها فإن يقينية الحس تخلي مكانة للفهم.

وفي مناقشتنا لفكر هيجل من حيث اتصاله بالموت فإننا سنلتفت في مجالين واسعين: الفهم والعقل Understanding & Reason وقد درج معظم دارسي فلسفة هيجل على أن يكتب هذين المصطلحين في دراستهم مميزين لهما بالحروف الكبيرة في أول الكلمة*** وستابهما في هذا لمجرد الإشارة إلى أن لهيجل استخدام خاص لهما لا يتداخل مع المعنى الشائع إلا على نحو سطحي غامض. ونستطيع أن نقول هنا مبدياً أن مشكلة الموت تظهر من خلال الفهم وأنها تحل أو تواجه

* ليس معنى هذا الإغفال أنه لم يتأثر بهم فالفكر الديكارتي مثل الفكر الهيجلي هو في الحقيقة مواصلة للتجربة الفلسفية منذ الإلياذين. وهذا موضوع هام في تاريخ فلسفة كل من ديكرت وهيجل بل والفيلسوف كانت أوسا (المترجم). انظر في ذلك مقدمة الكتاب الأساسي عن فلسفة هيجل :

W.T.Stace, The Philosophy of Hegel, Dorv Edition 1955, p.p. 3 - 45.

** لن نتابع هنا إيراد المصطلح الهيجلي حيث نخالفنا ذلك في عرض مفصل للفلسفة الهيجلية مما يخرج عن حدود هذه الدراسة وسنكتفي بالترجمات للشائبة للمصطلح (المترجم)

*** وسنحرص هنا على وضعها ببطء لسد تمييزاً لهما وإشارة إلي أن المقصود هو بالذات المعنى الهيجلي وليس المعنى الشائع (المترجم).

من خلال العقل. ويكتفي هنا أن نقول أن نقطة البداية عند هيجل - أى يقيد به الحس - سرعان ما تسلم مكانها للفهم .

ولكن مالم يظهر إلى الآن فى هذا العرض أن الحركة من حسية الإدراك خلال الإدراك إلى الفهم تتضمن فى ذاتها المنطق الأساسى لكل الوجود أو المطلق Absolute كما يفضل هيجل أن يسميه. وهذه الخطوات الأولى المساعدة من نقطة البداية البينة بذاتها التى اختارها هيجل تعطى تميزاً متزايداً للآخر ولكنها ليست إلا اللحظات الأولى من حركة ذاته آية إن تنكس حتى تصبح كل الآخريه متحدة بهيريتها مع الذات التى بزغ عليها فجر المعرفة. ولهذا فمن الضرورى لنا أن نلظر بمزيد من الدقة والتدقيق إلى هذه الخطوات البسيطة الأولى.

إن كل محاولة لأن نحدد ما هو أى شئ بل ومجرد أن نعرفه على أنه موضوع، يتطلب أن نميزه عن الموضوعات الأخرى. وعندما نبدأ القيام بهذا فأننا لا نعود نلقى اهتماماً للموضوع من حيث هو بل إلى علاقته فقط. فنحن نعرف الشئ فقط بعلاقته بشئ آخر. فأننا أعرف ما السطر لأننى أعرف انه بارد ومبلول. وذلك على عكس اللوالب الذى هو دافئ ومبلول أيضاً أو ضوء الشمس الذى هو دافئ وجاف. وكل من هذه للحدود - البرودة والدفاء والجفاف - هى كلها حدود-علاقات. فليس هناك ماهو بارد أو جاف فى ذاته بل من حيث علاقته لشئ هو دافئ ومبلل. وماهو جوهرى بالنسبة لهيجل عند هذه النقطة أن أى من حدود العلاقة هذه لا يوجد فى الموضوعات التى نعرفها عن طريق علاقتها. فكل هذه الحدود هى كليات بمعنى أنها تستخدم لمعرفة أى عدد من الموضوعات وليس هذا الموضوع أو ذلك فقط. فهل معنى هذا أننا لا نستطيع أن نعرف الموضوعات الجزئية فى تفريدها المعنى من خلال استخدام مثل هذه الكليات ؟ واجابته على هذا أننا لا نستطيع أن نفهمها إلا من خلال الكليات والقواعد التى تطبق بها الكليات. وبدون أن نستخدم حدود العلاقات هذه فأننا لا نحصل إلا على أغمض صرور الانتباه والتعرف على الآخريه التى تكون مجموعة من الأشياء غير المتمايضة والتى لا تكون على أى نحو من الأنحاء عالما.

ولكن هذا يصل بنا إلى إشكالية كبيرة. فالموضوع الذى يتمرض له الذهن فى الفهم لا يمكن إذن أن يكون الأشياء التى نفهم ولكن مجرد للعلاقات بينها أى الكليات وقواعد تطبيقاتها. ولكن الكليات من ناحية أخرى لا توجد إلا فى الفهم. وهذا يكون بمثابة قولنا أن موضوع الفهم لا يمكن أن يكون إلا ذاته. وفى هذه اللحظة من الحركة الذاتية الآية بين الذهن والآخريه يظهر الوعى بالذات، أى أن الذهن فى الفهم يعرف نفسه. ومعظم المفكرين يرون أن بلوغ مرحلة الوعى بالذات تعال

نقطة لنهايتهم ومستوى لا يمكن تجاوزه في التطور الإنساني. أما هيجل فلا يقبل الوعي بالذات على أنه لا يمكن تجاوزه لأنه يجد فيه تناقضا غير مقبول.

وتناقض الوعي بالذات مرتبط على أنه يبدو أن كل الآخري قد تلاشت. فعندما أعرف نفسي فأنا بلاشك لا أعرف الآخر.

ومع ذلك فإن هيجل لا يدعنا ننسى أن يقينية حواسنا بالآخر هي ما بدأ العملية التي أفضت إلى الفهم وإلى الوعي بالذات. فإذا ما أنكرنا يقينية حواسنا بالآخر بطل أن تكون على وعي بأنفسنا. وهنا إذن يقع التناقض الهيجلي الكبير: فلا بد أن نحتفظ بالعالم في يقينية حواسنا حتى نستطيع أن نفهمها في الفهم. وفي بعض المواضع يصيغ هيجل هذه المسألة على أنها تشوق من الوعي بالذات لامتلاك الآخر.

وهكذا يبدو تناقضها في حقيقة أنها لو نجحت في الحصول على ما اشتتهه - أي لو استطاعت أن تأخذ الآخر إلى داخل نفسها - فإنها سبطل أن توجد كلية حيث أنها لم تصل إلى الوعي بالذات إلا أمام الآخر. وهذا للتناقض هو المفتاح الرئيسي لفهم الكل أو المطلق وفقا لفلسفة هيجل.

فمن خلال الفهم بلغنا الوعي بالذات ولكن هذا الوعي بالذات يتضمن خاصية متناقضة تجعله على نحو لا يقاوم يحول نفسه إلى مستويات أعلى متعاقبة. وكما لا حظنا سابقا فإن مسألة الموت تظهر من خلال الفهم ليكون حلها بعد ذلك عن طريق العقل. وللواقع أن عرض تكشف وظهور الوعي بالذات هو من أكثر مواقع الفلسفة الهيجلية إثارة للأعجاب. وقد كان له أثر تكويني على عديد من المفكرين اللاحقين في مدارس مختلفة مثل الماركسية والفيتوومولوجية والوجودية. وسنحاول هنا أن نتابع مسار تفكيره بأقصى ما يمكن من الإيجاز.

فالمرحلة الأولى من مراحل تطور الوعي بالذات عبارة عن معركة ، حياة أو موت ، مع النفوس الأخرى. ولا يشرح لنا هيجل كيف ولماذا تظهر هذه النفوس الأخرى ولكن يبدو من المعقول أن نقول أن للذات عندما تواجه في مبدأ الأمر رغبتها التي تفرض عليها أن تتغلب على الآخريه فإنها تسلك لذلك أقرب استراتيجية بأن تصنع نفسها في الآخر وبذلك تستبعد الآخريه كلية. فإذا استطاعت أن ترى نفسها على أنها الآخر فليس هناك فعلا إذن آخر. أما إذا ما نظرت تبحث عن نفسها في الآخر فإنها تجد ببساطة موضوعا بل وعيا آخر بذات. وهذا الوعي بالذات الآخر يستهدف هو أيضا نفس هدف التصناء على هذا الوعي بالذات الآخر. وهذا يعني أن كل وعي بالذات يزداد وعيا لا بأن له آخر فحسب بل وأنه آخر ولكنه وعي يتصاعد إلى مجالته وصراع حتى الموت بين

الذات وما لها من آخر. ومن الأمور الدالة أن هيجل يضع المسألة في حدود صراع قاتل بين ذاتين متضادين وليس في حدود مجرد الرغبة في قتل الآخر. فإذا لم يكن هناك رد متبادل وإذا لم يكن الآخر قادراً على أن يرد المضربة قلن يكون آخر حقاً بل مجرد شيء يمكن للفهم أن يكتسحه دون أن يبقى له على أقل أثر. «فالعناية إذن هي بشكل مطلق عملية مزدوجة من وعيين بالذات. وكل منهما يرى الآخر يعمل ما يعمل هو نفسه. وكل منهما يعمل ما يطلب عمله من الجانب الآخر ولهذا فإنه يعمل ما يعمل بالقدرة الذي يعمل به الثاني نفس العمل (١)».

وهكذا فلا بد أن يكون هناك مباراة أو Agon* حيث يكون هناك نفسان ترى كل منهما الأخرى في نفس الوقت على أنها مصدر التهديد للموجه لها وعلى أنها إمكانية الوجود لكل منهما.

ولابد أن نلاحظ هنا أن أهمية الموت في تفكير هيجل هي أهمية مقررة من البداية في أول مراحل الوعي بالذات بذاتية. فما لم نغامر بحياتنا ونعرضها لخطر الموت في صراع مع وعي آخر بالحياة فلن نحقق امتلاكها لأنفسنا. فمبدأ البداية إذن يعتبر الموت عنصراً مكوناً لوعينا بالذات. وبالمخاطرة بالحياة فقط نتحقق الحرية. وبهذا فقط يمتحن ويثبت لنا أن ماهية طبيعة الوعي بالذات ليست مجرد الوجود للعاري وأنه ليس مجرد الصورة للمباشرة التي تظهر بها هذه الطبيعة أول ما تظهر وإنها أيضاً ليست مجرد أن تكون مستوعبة في اتساع الحياة (٢)، فهي على وجه التحديد ما يحدده آخر لا يمكن أن يقهر. ولكن مع هذا فإن التناقض لم يرفع بهذا الاختبار حتى الموت. فهناك مخاطرة كبيرة فيها. فقد نموت فيها أو قد يكون لها نفس الأثر على الوعي بالذات وقد نقل الآخر في صراعنا معه. وفي كلتا الحالتين فإننا نفقد نفس هذا الذي نريد أن نحفظ به وهو وعينا بذاتنا.

فهو هناك طريق آخر للتقليل من الخطر بأن، مثلاً، نتقلب على الآخر ولأن نحفظ به مع ذلك على أنه آخر أي بدون أن تسبب في الموت الطبيعي لأى من المتصارعين. ويقومنا هذا إلى

* Agon : كلمة أغريقية بمعنى مجاله وتستخدم الكلمة للدلالة على مصارعة البطل في الدراما اليونانية مع الآلهة والأقندر أو الأبطال الآخرين، كما تستخدم في الدلالة على مصارعة الموت وعنايانه وإذا أطلقت تشير إلى عذابات المسيح في الجلجلة ومنها الكلمات في الإنجليزية والفرنسية للدلالة على العذاب والمعاناة (المترجم).

المرحلة الثانية التي يطلق عليها هيجل علاقة السيد والخادم. وفي المرحلة السابقة لم يستبعد الوعي للخالص للذات لذاتها والتي ظهرت في الفهم ولكنها تجد في صراعها مع الآخر أنها هي أيضا وعي للآخر. وهذا الانقسام للذات إلى حالين من الوعي يعجلي خارجيا في الدور المزدوج للسيد والخادم. فالسيد هو الوعي الذي يوجد لذاته^(٣)، أما الخادم فهو الوعي الذي يوجد كما يريده السيد أي إما للسيد أو للآخر. ولكن هذا ان يفتح أيضا في التغلب على التناقض للسيد أو للخادم. فالسيد يواجه إشكال محاربة تحقيق وعيا مستقلا بأن يلزم الخادم بأن يكون تابعا معتمدا عليه، ولكن السيد مع ذلك يعتمد بدوره على إقرار الخادم باستقلال السيد وهذا هو التناقض في صورة أخرى. وبالقدر الذي يؤدي فيه الخادم ما يريده السيد فإن الخادم يصبح أيضا تابعا.

ولكن المثير للدهشة هنا أن هيجل يعتبر أن موضع للخادم هو أعلى من موضع السيد. فوعي الخادم بذاته يتطور أولا في علاقته مع ما يدركه الخادم على أنه استقلال السيد. وعلى قدر ما تكون سلطة السيد على الخادم سلطة مطلقة فإن وجود الأخير يكون تحت رحمة الأول تماما. وعند هذا يشعر وعي الخادم أنه في خطر داهم ويصبح وعيه وعيا يرى الموت على أنه سيده الأعلى. فانا كخادم أنف أمام السيد فاني أكون وكأنني لاشئ.

فأقل بادرة أو حركة من الآخر قد تعطي موتى وليس هنا إذن مكان للصراع. فالثاني المتمسك هنا ليس هو حياة السيد وحياتى ولكن حياتى وموتى. وحياتى تفهم لأول مرة على أنها الحياة التي تدخل إمكانية الموت في ذاتها ولا يكون ذلك على نحو عاطل بلا قيمة أو أساس كما لا يكون ذلك خلال لحظات عارضة من الشك في الذات بل أن هذا الموت يكون مدركا من خلال اضطراب كامل، لكل وعي. فلا يعنى هذا أن أكون بين الحين والحين على وعي بموتى بل أن وعي بذاتى يقوم بالكامل على إمكانية الموت. والسيد إذن يحصل على الشئ الذي يريده : أى خادم يواصل فيزيقيا الحياة ولكنه يكون قد مات داخليا. وهذا الأدماج للموت وجعله مبدأ فى داخلها وهذا الاستسلام الكامل للسيد له مع ذلك نتائج مذهلة ساخرة. فما حقيقة للخادم هو أنه توصل إلى وعي بالذات مستقل عن الآخر. وذلك لأن هذا الموت ليس شيئا يجرى على بنى الفيزيقي ولكنه موتى أنا وقد أدمجته داخليا على أنه نهاية لحياتى وبذلك يكون وعي بذاتى قد وجه ذاته تماما ليحور حول أخريه هي آخريتى- أى ذاتى من حيث هي آخر ميت.

ولقد تمثل الموت فيما سبق على أنه الحد الخارجي لوجودي ليجعلني قاصدا محدودا
بوعي بذاتي الشخصي. ولكنني الآن في هذه العلاقة للسيد والخادم فأنني لا أكون مغلقا في صراع
ميميت مع الآخر بل أكون قد استوعبت في ذاتي نظرة السيد إلى على أنني شيء غير ضروري يمكن
الإستغناء عنه. وهذا يعنى إني لا أكون محدودا في حدود وعي بذاتي بل أكون محددا بوعي
بذاتي. فلا أكون فانيا بقدرة آخر عذر بل أكون فانيا كأخر لنفسى. وهنا بالتحديد الموضع الذى
يوصف فيه الموت فى قصتنا الطويلة لأول مرة على أنه جزء من بديان الذاتية. ولم يبلغ فيلسوف
قبل هيجل إلى حد هذا المفهوم. فقد كان ينظر دائما لمعامل الموت على أنه عامل خارجى. وحتى
عند فرويد الذى بنا اللحظة ما أنه قادر على أن يقول لنا كما نموت باختيارنا فأننا نستطيع أيضا أن
نحيا باختيارنا ولكننا لا نجد عنده مع ذلك تصور للفناء يقترب على أى نحو من التصور الهيجلى
الكامل وذلك أساسا لأن اتجاه فرويد للواحدية المادية كان لا يسمح له بالقول بآخر يدمج بالداخل
ويتعذر تحويله إلى شيء أبسط. فمثل هذا الآخر عند فرويد يظهر فى صورة الأنا العليا وقد تحول إلى
نفس الغريزة التى تتحرك بها الأنا فى كليتها.

فإذا استخدمنا المصطلحات التى سبق لنا أن استخدمناها فإننا نستطيع أن نقول أن هيجل
قد نجح فى التوصل إلى نوع من الاتصال للحياة لا يستوعب كل الانفصال فى ذاته وبذلك يعنى
على كل معنى له ولكنه اتصال يربط نفسه بالاتصال على نحو يصبح كل منهما متطلبا للآخر.

ولكن هيجل لم يتقنع مع ذلك بهذا العرض للوعي بالذات حيث أنه يحمل تناقضا جديدا
فحيث أن تركيب عبودية الخادم يجعل منها عبودية مميته فأننا نكون قد بلغنا مستوى عالى من
الحرية فى وعي الخادم ولكن على حساب عبودية خارجية جديدة. ونذكرنا هيجل أن وعي الذات
المستقل للخادم مازال وعي ذات لخادم. والحرية التى يبلغها الخادم ليست تحررا من المعبودية بل
فيها. فالخادم من حيث هو خادم ليس حرا فى أن يغير فى تركيب العالم إلا بأن يربط نفسه ويقرنها
بموضوع العمل وأدواته. وهذا لا يعنى إلا أن الخادم قد أصبح محصورا مغلقا عليه بأشياء العالم
الواقعية.

وحيث أن مثل هذه العبودية والانتحاص لا يحتمل فأنه يفضى إلى مرحلة أخرى من مراحل
الوعي يحاول فيها الفرد تجاهل العالم الخارجى تماما ليسحب منه إلى الفكر والتفكير : فى التفكير
أكون حرا لأننى لا أكون فى آخر بل أظل ببساطة ويحسب على صلة بنفسى. والموضوع الذى يكون

لى ماهية واقعي هو موضوع واحد لا ينقسم وهو وجود ذلكي. ويطلق هيجل على هذه المرحلة صفة الرواقية* ويعنى بها على وجه الدقة ما حاوله الرواقيين الكلاسيكيين ودعوا له. ولابد أن نرى فى تسميته هذه أن هيجل كان يفهم كل مرحلة من هذه المراحل على أنها تجلى وظهور فى التاريخ الإنسانى.

وهو يرى أن الرواقيين كانوا موفقين على الأقل فى أنهم غلبوا على علاقة السيد- الخادم بدليل أن اثنين من أكبر الرواقيين كان أحدهم امبراطورا روما وهو ماركوس أوريليوس وأن الثانى كان عبدا وهو Epictetus. ولكن من ناحية أخرى فإن الرواقيين قد ولجها نفس للتناقض المستمر فى صلب اختيارهم وقرارهم الفلسفى. فقد حاولوا أن يستبعدوا الآخر بانسحابهم إلى عالم الفكر ولكنهم بهذا نجحوا فقط فى أن جعلوا للفكر آخر ولكنه آخر تنقصة أن يكون ممثلا بالحياة العينية.

فما وجدته الرواقيين هو : مفهوم وتصور الحرية وليست الحرية الحية ذاتها^(٤)، وبعبارة أخرى فى حدود مقاييرة قليلا فإن ما أراده الرواقيون وهو نفى الآخر بنفى العالم الخارجى ولكن هذه الحركة كانت غير كافية وكانت مقاصدها محدودة تماما. فالرواقيون لم يكونوا مهتمين فى نهاية الأمر بفعل النفى بل بفكرة النفى. وقد أتضح هذا بوضوح فى المرحلة التالية التى يقرنها هيجل بمدرسة الشك Sceptics * فىقول هيجل : ان مدرسة الشك هى تحقيق بالفعل لما كان عند الرواقية مجرد تصور وانهم يمارسون التجربة الواقعية لحرية الفكر التى هى فى جوهرها السلب ولا بد أن تكشف عن نفسها بهذا الأسلوب^(٥)، ولكن مدرسة الشك لم تكن أقدر على أن تبعد للتناقض فى الوعى عن باب الفكر مما كانت الرواقية.

فهى فى الحقيقة متناقضة مع ذاتها. فهى تعلن للنفى لجمع الأشياء ولكن النفى ذاته وظل قائما : ، فهى تعلن عدمية البصر والسمع وإلى غير ذلك ولكنها مع ذلك هى نفسها ترى وتسمع^(٦).

وفشل مدرسة الشك بلى بنا إلى مرحلة : الوعى الشقى*، والفترة التاريخية التى تقابل هذه المرحلة من مراحل الوعى هى العصور الوسطى المسيحية. فالوعى الشقى مثله مثل الرواقية

* Scepticism من الأفرقية Skepsis بمعنى بحث أو تساؤل قامت مدرسة الشك البريانية على قيمة البحث والتساؤل وإن كانت تعنى الآن لنكار إمكانية المعرفة أو الإيمان. والمدرسة الشكية التى يمثلها Pyrrho والأكاديمية الجديدة كانت نظاما من الحجج العقلية والأخلاقيات المعارضة للدرجماتيكية وخاصة لاتجاه الرواقية لإقامة مذهب. وقد وصف الدنيا من كتابات Sextus Empiricus. ومع مهاجمتهم للرواقية لراهم يصحون باتخاذ موقف تطبيق الإيمان Epoche ويجتهدون لاتباع طريق فى الحياة يستهدف الـ Ataraxia أو الهدوء والسلام للتابع عن تحقيق الإيمان.

* Unhappy consciousness

والشكاك لا يحاول حل تناقض الوعي مع ذاته عن طريق الربط بين الآخرة وبين العالم الخارجى أو مضمونه. وإذا كان هناك تقدم فى مسيحية المصور الوسطى على الرواقيين وعلى الشكاك فهو أن مسيحية المصور الوسطى تأخذ العالم مأخذ الجد. فهي لا تغفلها ولا تنكرها ولكنها مع ذلك تتكصل منها. فحيث أن الرواقيون يوجهون ما يتخونه من سلبية إلى العالم من حيث هى كذلك وإن الشكاك يوجهونها إلى الفكر فإن الوعي الشقى يعدبر سالبا للأثنين معا فى نفس الوقت متخذًا إزاء ذلك استراتيجيات للزهد فى صلته بالعالم والأمل فى حياة أخرى بالنسبة للروح ولكن الزهاد والآخرين معا يتعمون ضحية للتناقض أيضا من حيث أن مضمون حياتهم هو ما لا يمكنه وهذا الذى هم ليسوا إياه.

ويجب أن نلاحظ هنا أن الموت قد دفع به إلى خارج الوعي فى هذه المرحلة الأخيرة. فالوعي الشقى لم يعد يستطيع أن يحتوى نهايته لدخل نفسه ولكنه يناضل للغلب على هذه النهاية بأن يواصل نفسه فى حياة أخرى بعد الحياة. وهكذا فإن معنى الفناء الذى كان معنى وافر الدلالة قد استبعد ونُهب به ليحل محله إيمان بأخرية غير يقينية. ويمثل هذا بمعنى من المعانى هبوط ونزول من مرحلة وعى الذات للخادم ولكنه مع ذلك هبوط لا مفر منه. فالخادم لا يستطيع أن يظل خادما. لأن تناقض وعى الذات فى هذه المرحلة لا يتحتمل ويصططه إلى صورة أخرى من صور الوعي. ولكن بمعنى آخر ومن ناحية أخرى فإن ظهور الوعي الشقى هو ظهور معنى بالدلالة لأنه يكشف على نحو حاسم، الفتر لما يسميه هيجل الفهم (Understanding).

فالفهم، كما سبق أن لاحظنا، من وظائفه أن يمسك بالفوارق بين الأشياء. فهو دائم التيقظ للفوارق بين الأشياء. ونحن نفهم أى شئ من هذا الذى نراه بأن نرى ما ليس هو. وقد بزغ فجر الوعي من الفهم عندما رأينا أننا لسنا الآخر. فالفهم إذن مشغل باستمرار بإقامة عدم الاتصال أى الانفصال: أى بالآخرة.

فهو إذن يخدم التعالى ممسكا بالأشياء منفصلة ومنعزلة دائما. ولهذا قلنا أن مشكلة الموت تظهر عن طريق الفهم. وذلك لاندنا به نرى أنفسنا غريبا بلا رجعة عن كل صور الآخرة بما فى ذلك أخيرا اندهاننا نفسها. والوعي الشقى هو المرحلة التى يصبح فيها الفهم فى نهاية الأمر غريبا حتى عن نفسه. فقد بدنته خاصيته وقدرته على رؤية الفوارق حتى انه لم يعد قادرا على أن يكون ماهو أو أين هو قائم. ومن هنا الحاجة إلى عالم آخر حيث لا يمكن له أن يقوم وإلى حياة بعد الحياة لا يستطيع أن يكون فيها. وهكذا يصبح الفهم هو أعلى صور الحزن. أى حالة من الغربة الكاملة

حيث لا يكون أيا من الحياة أو الموت إمكانية حقيقية . وهكذا فإن المهمة المطروحة هي التوصل إلى طريق يمكن فيه إدراك وتصور الموت على أنه إمكانية.

وعلى الرغم من أن الظلمة قد أطبقت على الفهم عن طريق الوعي الشقي للمصور الوسطى فإن هناك صورة أخرى للمعرفة تهى نفسها للظهور . ويطن هيجل في عبارة شهيرة له :
إن بومة مديرفا* تغرد أجدحتها فقط مع هبوط الفسق^(٧) . وهكذا فإن المصور الوسطى تأتى إلى خاتمتها مع بزوغ عصر النهضة . ويرى هيجل أن هذه اللقطة في العصور التاريخية تقابل العبور من Verstand إلى Vernunft أى من الفهم إلى العقل . والحركة التاريخية هي مجرد علامة على الحركة الداخلية إلى تحدث في الروح (Geist) . فالعقل مثل الفهم يتطور من تركيب الذات نفسها بنفس الضرورة الظاهرة في الانتقال من عصر من عصور تاريخ العالم إلى العصر الذى يليه .

ولقد سبق أن ألمحنا إلى أن هيجل له تعريفه الخاص للعقل Reason . فإذا كان الفهم بمسك بالتمييز بين الأشياء أى بالطريقة التى يكون بها شيئا ما ليس شيئا آخر ، فإن العقل يتفكر وراء ذلك للإمساك بهوية هذه الموضوعات التى قام الفهم بالتفريق بينها ولكن هيجل يبدو حريصا تماما على أن لا يسمح أن يحل العقل محل الفهم . فهناك مجالات واضحة في الحياة الإنسانية يكون الفهم هو المطلوب فيها . ففى العلوم مثلا نرى أنه من الحماسة بل ومن الخطر أن نتجاهل التفرقة بين موضوعات مثل الذرات وبين الجزئيات أو بين الميكروبات وبين الجسيمات المضادة للبكتريا ، أو بين الكتلة والسرعة . بل لنا فى ارتدلتنا لملايسنا ، أو فى عبورنا للشارع أو فى تناولنا غذائنا - ففى كل مثل هذه المجالات من مجالات الوجود الإنسانى المادى - يكون الفهم لا غناء عنه للحياة نفسها . ومع ذلك فإن للفهم حدوده الحادة الخطيرة : فإذا كنا لا نعرف إلا أن الأشياء ليست هي هذا الشيء أو ذاك بمعنى التفرقة بينها فإننا مع ذلك لا نستطيع أن نعرف ماهى فى الحقيقة . فكل موضوع من موضوعات الفهم لا يمكن أن يعرف إلا فى علاقته أى لا يمكن أن يعرف إلا بالنسبة إلى غيره . فليس هناك موضوعات مطلقة للفهم ، أى موضوعات كاملة بذاتها . فنحن إذن ننساق متدجرين على بحر من الأشكال الدائمة التغير دون مكان ارتكاز ثابت بل ولا نقاط ثابتة تهدى لإحراجنا . فذلك كأننا مرغمين على أن نحيا فى عالم الفيلسوف ، ككانت ، من الشك الذى لا يمكن إزالته حيث يكون كلا من الذات والموضوع متماثلين وبالتالي فيما وراء المعرفة .

* مديرفا : إلهة الحكمة والفنون والعلم والمصانع اليدوية . لخل عبادتها الأترسكيون إلى روما واقدرت بالإنله اثينا الأخرقية . (المترجم) .

أما مقصد هيغل فهو أن يحفظ الفهم وأن يسبقه وأن يذهب إلى ما وراءه أى أن يؤكد على النسبية وعلى المطلق أيضا. وهو يحقق ذلك بأن يعطى للعقل مهمة استيعاب تضاد الأشياء فى داخله. فعمل العقل ليس فى أن يحدد أى الأشياء متميزه حقا وبذلك تكون موضوعات صالحة للمعرفة، ولكن أن يدرك المجموعة الكاملة للأشياء التى تنكمى إلى نفس المجال من العلاقات أو الارتباط وبمعنى آخر ما لها من متضادات. وعلى هذا فإن موضوعات العقل ليست متضاده الواحد منها مع الآخر ولكنها المجالات التى يمكن فيها للتضاد أن يقوم وأن يوجد. ولكننا لابد أن نذكر أن فى نظرة هيغل الديناميكية للواقع فإن الموضوع إذا اعتبرناه متميزا عن موضوع آخر فلا يعنى هذا أنهما مجرد موضوعين يوجدان جنبا لجنب أو مجرد أن كلا منهما مستقل عن الآخر - بل إن هذه النظرة الهيجلية تراهما متناقضين مباشرة يحاول كلا منهما أن يحطم الآخر وأن يذهب على أخرىة الآخر. وعلى هذا فإن بحر الرعى الدائم للتغير لا يجب أن ينظر إليه على أنه حركة مستمرة بل على أنه صراع لا يتوقف.

فالواقع بأكمله هو فى قبضة عملية مميته من التبادل. فالمحدودية والتناهى والتحطيم والمرت هي عمليات تجرى فى كل مكان ويصنف بها وجود كل الموضوعات الفردية. وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نرى من منظور العقل أن ما يحصى الوجود من تحطيم ذاته هو أن هذا التناقض محتمل بداخله على أنه المبدأ الأساسى للوجود. والعقل له القدرة على أن يمسك بالكل وفقا لهذا المبدأ من التناقض الذاتى الذى يمتلكه. وهنا فى هذا الموضوع من البناء الفلسفى لهيغل نراه يدخل المفهوم الشهير للدialektik. وهو يعتبر أى موضوعين مرتبطان ديكالكتيكا إذا ما اعتبر كل واحد منهما على أنه الآخر للمعادى لصنده. والعقل إذن هو فى جوهره ديكالكتيكي يرى كل كل فى حدود تناقضه مع ذاته. وقد وضع هيغل جوهر هذه الطريقة من التفكير على نحو غاية فى الإيجاز منذ كتاباته الأولى بقوله أننا نستطيع أن نحقق من «هوية الهوية واللاهوية»، وهو زعم أو اعتبار يمكن لنا أن نعدده الفكرة المركزية فى المذهب الهيجلى (٨).

فإننا كانت موضوعات العقل هي فى ذاتها إذن مطلقة فقد يحسن بنا أن ننظر باختصار إلى واحد من مثل هذه الموضوعات المطلقة. ويطلع هيغل هنا كأمثلة لهذا تلك المفاهيم والتصورات التقليدية فى الميتافيزيقا: أى العالم، والنفس Soul والحرية، والرب، والروح Spirit. فلننظر إلى العالم مثلا. فإذا نظرنا إلى العالم نظرة غير ديكالكتيكية أى من خلال الفهم فإننا لن نستطيع فقط أن نميز محتوياته كل واحد عن الآخر بل أننا سنستطيع أن نميز العالم ككل من أى موضوعات أو وقائع

خارجة عنه مثل عوالم أخرى مثلا. وفي هذه الحالة ان يكون العالم مطلقا بل نسبيا وبالتالي معرضا للخطر مما ليس هو.

أما إذا نظرنا إلى العالم دياكتيكيا أى من خلال العقل فاننا سنراه على أنه الموجود الذى يوجد حاملا للتناقض بداخله دون أن يكون المناقض لأى شئ آخر ليرجى فهو مكتمل بذاته وليس بحاجة لأى شئ آخر ليرجى. ومع النظر للعالم دياكتيكيا يبطل أن يكون للعالم موضوعا للفهم. فالعلوم التجريبية كلها، ونعنى بها هذا النوع من المعرفة الذى يعتمد على قواعد التضاد المتضمنة فى ماهية الفهم لا يمكن لها كلها أن تحرف أى شئ له صفه المطلق. وعلى هذا لا نستطيع أن نعلم شيئا عن النفس أو الحرية أو الرب أو الروح المطلقة. فالعلوم لا تملك المعرفة بالوحدة العليا التى تجعل التضاد القائم فى مادة كل من هذه الموضوعات ممكنا.

يرقيم هيجل هنا تمييزا آخر نراه مفيدا لفهم تفكيره. فهو يرى أن موضوعات العقل غير محدوده أى لا متناهيه Infinite وهو لا يعنى باللامتناهى هنا مالا نهاية له بل يعنى للمكتمل التام فى ذاته. فاللانهاية المفتوحة مثلا فى سلسلة من الأرقام لا يعتبرها هيجل لا نهائية حقيقية. بل انه يشير إليها على أنها «لا نهائية سبئية». ويبريره لذلك انه طالما أن هناك ما يمكن أن يضاف إلى السلسلة فهناك إذن نوع من التحديد. وهو يقر بأن هناك نماذج من اللانهائيات فى الفهم ولكنه يصر على التأكيد على أنها فى كل حالة صورا من اللانهائيات السبئية. فاللانهايات حقا لا يوجد إلا بالنسبة للعقل فقط.

وقد يمكن التمييز بين الصورتين من اللانهائيات على نحو آخر فاللانهايات حقا تستغرق دائما الآخر فى داخله أما اللانهائية السبئية فلا يمكن لها أبدا أن تبطل بداخلها البحر الذى بدأت منه رحلتها. ويمكن تصوير اللانهائية السبئية فى صورة خط دون نهاية، أما اللانهائية الحقيقية ففى صورة دائرة دون حد خارجى Outside ويردنا هذا التمييز إلى الوضع الجوهرى للموت فى فكر هيجل.

فحيث أن اللانهائية السبئية لا يمكن أن تستغرق الآخر بداخلها فإنه لا يمكن لها أبدا أن تتحدى موتها ذاتها، وفى الحقيقة فإن اللانهائية السبئية هى من النوع المتضمن فى نظرية الروح الخالدة. فهذه الروح، فى القول بخلودها تبقى بعد تحطم البدن وتستمر فى الحياة بلا حدود. ويستخدم هيجل للإشارة إلى مثل هذه النظرية فى خلود الروح مصطلحا يقصد به الازدراء هو مصطلح العقيدة أو الدوجما Dogma ويشير به إلى ادعاء الفهم امتلاكه لموضوعات من موضوعات العقل. فالفهم لا يستطيع أن يضع حدا للحياة كما لا يستطيع ذلك أيضا بالنسبة للعالم. فسيكون هناك

دائما شيئا يضاهي أو شيئا فيما بعد هذا الحد أو شيئا بمثابة بقية. ولهذا فإن نظرية خلود الروح هي نظرية نشأت من هذا النقص أو الانحراف من الفهم.

ولكن الموت الحقيقي ليس على أية حال ما يمكن أن يطلق عليه «درجما» قطي حين أنه أمر غير متعقل على الإطلاق بالنسبة للفهم فإنه مطلوب لازم على نحو مطلق للعقل. فالعقل لا يمكن له أن يدرك أى شيء إلا ما يحمل موته بداخله. ومعنى ذلك أن العقل يرى كل موضوع، وكل شخص في حدود ذاته ومنده، أى وجوده وانتقاضه. وهذا يعادل تماما قولنا أن كل لا نهائى لا يكون حقا لانتهائيا إلا إذا كان قد استغرق للموت بداخله على أنه جوهرى بالنسبة لوجوده ذاته. وبصياغة أكثر حسما يقول: كل ما يستغرق الموت بداخل ذاته هو لا نهائى حقا.

ولكن ندرك كامل دلالة هذه النظرة للموت يحسن بنا أن نتوقف لحظة لنشير إلى فارق جوهرى هنا بين هيغل وكانت. فقد كان هيغل حريصا على أن يدل على إن كانت كان مخطئا في زعمه أن الشيء في ذاته لا يمكن أن يعرف. وقد ظهر عدم رضاه هيغل عن كانت بسبب هذه اللقطة مرات عديدة في كتاباته حتى يصبح لنا أن نستنتج أن هيغل كان يرى في هذا الزعم الكائناتى أمرا خطيرا بالنسبة له. حقا إنه من اليسير أن نرى قوة فكرة الفيلسوف كانت عن أن المعرفة لا قدرة لها على الدخول إلى داخل الأشياء. فقد نحسن نحن في هذا قدرا من التواضع يثير الأعصاب. ولكن هيغل على أية حال لا يرى ذلك بل يرى إن هذا التواضع هو قناع يخفى وراءه تكبرا وكبرياءا. ومن بين الاعتراضات التي وجهها هيغل ضد كانت حول هذه المسألة، إتهامه إياه بأنه لم يكن من الممكن له أن يكتشف أن هناك شيء في ذاته وإلا لكان عرفه. أما أن يقول لنا لا يمكن أن نعرفه فإن هذا يعنى أنه يعرف إنه هناك قائم. وعلى هذا فتصور الشيء في ذاته، بمباراة أخرى، هو محض اختلاق من المعرفة وليس عقبة في سبيلها. فهو إذن أبعد ما يكون عن أن يكون آخر لأنه ببساطة مجرد امتداد للذات في لا نهائية سيئة.

والذى يراه هيغل في خطر للتهديد من قول كانت هذا، هو القوة الأصلية الحقيقية للآخر. فالآخر لا يمكن أن يكون اختراعا أو اختلافا من المعرفة، بل لابد أن يكون آخر حقيقى يفرض نفسه على المعارف مع إصراره أن يبقى آخرا مع ذلك. ومن جانب آخر نرى في ذلك ما يستغيبه هيغل من قوة على العقل. فقد أراد كانت في نظره أن يقص أجنحة العقل حتى يلمعه من تحليقه للأعلى. أما هيغل فإنه يستخدم العقل ليدفع بالوجود كله للطيران. ولكن ليس هناك طيران وتطبيق وليس هناك حركة بل ولا حياة دون موت. فالموت من حيث هو كذلك ليس موضوعا للمعرفة. أى أنه لا يمكن أن يفهم. ولكن مادام أنه يحتضن دياكتيكيا من العقل فليس هناك معرفة إذن بدون الموت.

ونستطيع أن نرى هنا كيف استلحاق هيجل على نحو ناجح أن يربط بين الحرية والموت . فقد لاحظنا سابقاً أن بزوغ العقل قد تم ادخال للروح Geist على أنه عنصر ادخل في تركيب الذات .

وهذا يعنى أن التوفيق الديالكتيكي بين الذات ومندھا يحدث من ادخل للذات . أما إذا كان الأمر كما هو الحال مع الفهم حيث لا يمكن التوفيق بين الذات وموضوعها إلا عن طريق شئ آخر خارجا عنها ، فإنها لن تكون إذن ذاتا بل موضوعا للعامل الذى يقوم بالتوفيق والمصالحة . فإذا وجدت نفسى قد أصبحت غريبا غربة عميقة عن شخص آخر وغير قادر على أن أنقلب على عداوة هذا الطرف الآخر ، ويحدث أن يوفق بيننا صدق مشترك فإن أكون إذن الذات بل الموضوع لفعل المصالحة والتوفيق هذا . وفى حديثنا العادى نقول : لقد توصلنا إلى تفاهم ، وأصبحنا قادرين على قبول ما بيننا من خلاف . أما إذا كنت الذات فى هذه المصالحة والتوفيق فهذا لا يكون إلا بسبب لئلى كنت قادرا بوجودى نفسه أن أخذ اختلافاتى مع الآخر داخل علاقتى بالآخر . وهكذا قد نقول بالتعبير الشائع : نعال نتعلق الأمر سويا .

ويصبح الأمر أكثر خطورة وهرجا إذا كان التضاد لنفسى هو من نفسى ذاتها . وذلك هى الأزمة التى يسببها الموت لى . فإذا ما اعتبرت فدانى على أنه موت لا مهرب منه يفرضه وجودى الفيزيقي عن طريق عامل خارجى حتى وإن كان هذا هو الطبيعة ذاتها ، وإذا ما اصطلحت صنده فى محاولة لامتد بحياتى الطبيعية إلى غير ماحد ، فانا إذن فى صراع مع نفسى . فإنا أريد أن أكون شيئا آخر غير ما أنا عليه أى شيئا يبقى بلا حدود وهكذا فإنا إذن أوجد فى صورة لئلى لا أريد أن أكون ما أنا . وإذا ما طلبت التوفيق بفصل جهود آخر . كأن أطلب ذلك نعمة من الرب عن طريق شعار الكنيسة مثلا - فالننى أكون حينئذ قد قاومت بحريتى غربة عن ذاتى أكثر حدة وشدة .

فدحن لا نكون أحرار حقا إلا إذا جمعنا فى حضن واحد العقل الديالكتيكي كلا من وجودنا وعدم وجودنا على أن كل منهما إنما يلتقى إلى الآخر ويتعلق به .

وتلك كانت أعظم نقاط القوة فى تفكير هيجل ولكنها كانت أيضا أخطر مزاكاة وعيوبه وذلك عندما أعطى للعقل لىس مهمة تحديد الفوارق والتمايز بل التوفيق بينهما ، فانه بعد ذلك لم يجد الطريق أو لم يرد أن يجد الطريق إلى إيقاف للعقل عن أن يواصل التوفيق بين كل الفوارق والتمايزات أيا كانت . وهكذا فان للحركة الناهية الآتية التى لا تسكن ولألى بدأت بمجرد نقطة وتولية الحواس من الروح ، قد ظلت تلو مرتفعة عاصفة عن قصف متصاعد فى ديالكتيك العقل الذى لا يستطيع أن يتوقف حتى يشمل كل شئ بداخله .

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن هيغل يرى أن كل موضوعات المعرفة العقلية - مثل العالم والرب والروح - هي جميعها لا نهائية غير محدودة . ويجب علينا أن نذكر أيضا أنه يرى أن كل من هذه الوقائع اللانهائية موحدة الهوية مع كل واقعة أخرى حيث أنه لا يمكن لأى منها أن يترك أى منها خارجا عنه . وينتج عن هذا نتيجة مذهلة ألا وهي أن الروح التى استيقظت أول الأمر على فجر المعرفة الحسية لا يمكن أن يكون لها أى آخر آخر، وبهذا فإن تكون إلا الرب ذاته . ولكن هذه الشمولية الحاسمة التى ربحها هيغل آخر الأمر تسمح لنا بملاحظة أخيرة هي أن أى معرفة للعالم يمكن أن تقوم فى داخل أى ذات شخصية ليست إلا تجليا لمعرفة الروح المطلقة لذاتها . كما أن أى حدث ، صديلا كان أم ولعما ، ليس إلا لحظة من لحظات فعل واحد هو معرفة الروح المطلقة لذاتها . وهكذا فإن كل فعل من أفعال المعرفة من جانبى ليس إلا فعل معرفة بالرب (أو الروح المطلقة) - وهذا يعنى أنه معرفة بالرب ومنه . وهكذا يستطيع هيغل أن يقول أن المطلق الذى قدمه هو دعوى الرب فى ماهيته الخالدة قبل خلق الطبيعة وأى روح محدوده^(٩) ، أما التاريخ فليس مجرد تتابع ظهور شخصيات فردية فقط ولكنه أيضا الطريقة التى تكشف فيها الروح عن نفسها فى لا نهائيتها الصادرة عن وجودها ذاته . بل إن الروح لا تطرح أولئك الأشخاص وكل شئ محدود آخر إلا لتكشف عن لا نهائيتها ذاتها .

وهكذا يمكن القول أن هيغل قد نجح فى أن يضع تصور الفناء الإنسانى فى قلب المركز من الوجود الإنسانى وهو إنجاز لم يسبقه إليه أى من المفكرين السابقين عليه . ومع ذلك فلا بد من القول أن المنهج الذى صممه ووضعنه قد أثبت أن له شهية لا تقنع حتى تبطل كل تجلى صيلى للروح فى الكل . ولقد نجح هيغل حقا فى أن يجد مكانا للموت فى تركيب الفكر ولكنه بقطه هذا لم يترك مكانا للفرد .

وقد سبق أن لاحظنا فى ختام حديثنا حول الوعى الشئى أن هيغل قد واجه مهمة إثبات أن الموت إمكانية إنسانية وهو معنى لم يكن للفهم قدرة على أن يمسك به . فالموت ليس إمكانية بالنسبة لى إلا من خلال العقل ، وهو إمكانية لى كاختيار لى أمام وجودى . كما أنه إمكانية أحملها معنى فى كل وقت كجزء من التركيب الخاص لذاتى نفسها . ولكن الطريق الذى توصل بها هيغل إلى هذه النقطة لا تدع لأى نفس منفردة القدرة على أن تموت . ففى نظرية هيغل يعد الموت إمكانية ولكن لم يعد هناك فى إطار النظرية من يموت !!

NOTES

- 1- THE Phenomenology of Mind, p. 230.
- 2- Ibid., p 233.
- 3- Ibid., p 234.
- 4- Ibid., p 245.
- 5- Ibid., p 246.
- 6- Ibid., p 250.
- 7- The Philosophy of Right, para. 13.
- 8- Cf. Taylor, Hegel, pp. 48 ff.
- 9- Quoted in Soli, An Introduction to Hegel's Metaphysics, p. 136.

Bibliography

Emil Fackenheim, *The Religious Dimensions in Hegel's Thought* (New York: 1965).

Murray Greene, *Hegel on the soul: A*

Speculative Anthropology (The Hague: 1972).

G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, tr. J.B. Baillie (New York: 1967).

----- *The Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox (Oxford: 1942).

Jean Hyppolite, *Studies of Marx and Hegel*, Tr. John O'Neill (New York: 1969).

Nathan Rothenstreich, *From Substance to Subject: Studies in Hegel*. (The Hague 1974).

Ivan Soli. *An Introduction to Hegel's Metaphysics*. (Chicago 1969).

Charles Taylor, *Hegel*. (Cambridge 1975).

الموت من حيث هو إمكانية - السلطان

١٣- جان بول سارتر
١٩٨٠-١٩٠٥

فى عام ١٩٣٣ علما كان جان بول سارتر فى التاسعة والعشرين من عمره نال منحة للدراسة فى المعهد الفرنسى ببرلين . وكان العام الذى أمضاه هناك عاما حاسما فى صياغة فكره . فقد تعرض خلاله لأول مرة للفلاسة الألمانية كانوا فى الأغلب مهملين فى التعليم الفرنسى وهم هيجل وهرسل وهيدجر . ولقد كان الاتجاه الأساسى لفكر سارتر بشكل مستمر متمثلا فى التناول الناقد للأفكار الرئيسية لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة . فقد كان العامل الرئيسى فى تعليمه حتى ذلك الحين هو ديكرات والفلسفة الديكراتية التى كانت لا تزال مزدهرة فى المدارس والجامعات الفرنسية . ونعنى بذلك أن الكوجيتو Cogito كان لا يزال مركز الدلق العقلى للفكر للنظرى . ومن دلائل براعة سارتر كمفكر أنه استطاع فى عام أن يلم ويلغة أجديبة ، بثلاث مذاهب فلسفية بالغة التعقيد . ولكن سارتر لم يحط بها فقط بل استطاع أن يعيد صياغة وتشكيل أفكارها فى عمل كبير يحمل أصوله هو وإبتكاره .

والجملة الأولى فى كتابه الكبير « الوجود والعدم » الذى كتبه خلال العقد المنصرم منذ العام الذى أمضاه فى ألمانيا وتاريخ ظهور الكتاب عام ١٩٤٣ يمكن أن نجد فيها ملخصا دقيقا لتأثير الفلسفة الألمانية عليه : « لقد حقق الفكر الحديث تقدما ملحوظا وبارزا برده الوجود إلى سلسلة المظاهر التى يتجلى فيها (١) » .

فى الجملة نجد سدى واضح لرفض هيجل للرأى الكلتى أن الوجود يختفى وراء الظواهر ، كما أن اشارته المباشرة إلى المظاهر تدل على أنه يدعى أن يبدأ مناقشته لطبيعة الوجود داخل هذا الجهد الفلسفى الذى عرف باسم الفونولوجى Phenomenology والذى يعتبر كلا من هرسل وهيدجر الممثلين الرئيسيين لهذا الاتجاه .

ومع ذلك فقد أضحى بوضوح من الأعمال المبكرة التى نشرها سارتر أنه قد وضع بينه وبين هرسل من خلال النقد له ، مسافة كبيرة . فى مقاله المعلن « تعالى أنا » نجده يرفض نظريته

عن أن هناك أنا متعالية ترقد مستكنة خلف تراكم الظواهر المتطبعة في الذهن، وإن كانت أنا لا تطرح نفسها كظاهرة هي ذاتها.

وتلك نظرة كما نرى شبيهة بما يقوله كانت على حين يفصل سارتر أن يتحدث عن مركز الوعي أكثر حركة وفاعلية غير ساكن بل متغير. كما يتضح أيضا أنه في كتابه «الوجود والعدم» قد نحى مسرلا جانبها عندما أكر صحة اجراء جوهرى آخر من إجراءات الفيزيولوجية. ففي دراسته لمسألة طبيعة الذهن وأفكاره نجد مسرلا يصير على أن مسألة الوجود يجد أن تستبعد من النظر الفلسفى لأنها لا تفيد بشئ فى توضيح تحليلنا للطريقة التى يمسك بها الذهن بمظاهر الأشياء. ولكن سارتر كان بوضوح متفقا مع هيجل فى أن تطبيق مسألة الوجود أمر مستحيل بل أن مسألة وجود الظواهر هي فى ذاتها المسألة الفلسفية الأولى. والواقع ان كتاب «الوجود والعدم» كما سدرى هو معالجة مستفيضة لهذه المسألة.

غير أن ما هو أقل وضوحا فى تلك الجملة الافتتاحية لسارتر هو أنصراف سارتر أو انحرافه عن الحسنى المركزى فى الفلسفة الديكارتية. فعلى حين أنه لم يتعرض بالأنكار لمحاولة المفكرين المحدثين أن يقيموا الفلسفة على ما هو بين بذلته وليس على الموضوعات المنقولة بحججها عن الماضى، وعلى حين أنه كان يبدو مصرا على أن يبدأ بالكوجيتو إلا أنه انحرف لانحرافا، وإن كان دقيقا إلا أنه هام، منتقلا من اتخاذ المعرفة أساسا للبدأ إلى اعتبار الوعي هو نقطة البدء. فإذا كان ديكارت قد أكد على أهمية للشك فإنه كان يركز فى ذلك على شكبه المعرفة، وعندما توصل أخيرا إلى أنه يوجد لأنه يفكر فقد كان وجوده الذى يعنيه هو الوجود فى المعرفة. فهو لم يجد نفسه فى وعيه بل فى المعرفة التى كان بها واعيا.

وباتخاذ هذه الدقلة من المعرفة إلى الوعي كأساس للفلسفة فإن سارتر يتابع فى ذلك الطريق الذى رسمه هيجل. ولست فى الحقيقة بحاجة إلى قراءه طويلا فى سارتر لتحسين أن هيجل كان هو صاحب التأثير الأبقى على التطور العقلى لسارتر. وسوف يزداد لنا انضاح أن سارتر كان مفتكما بأن معالجة هيجل لمشكلة الآخر تحبر تقديما بينا روائضا فى مواجهة مشاكل الدائنية التى ظهرت فى السنوات التى اعقبت ديكارت وللتى حاولنا فيما سبق أن نناقشها. ولكن سارتر مع ذلك قد تبين أيضا اللعيب والخلق الخطير فى تفكير هيجل. فقد استطاع سارتر أن يرى أن الدبالكتيك الهيجلى الذى لا ينفذ والذى بدأ أولا بالربط بين الذات والآخر قد انتهى به الأمر إلى أن يجعل الفرد يختفى تماما. وعلى الرغم انه من الواضح أن سارتر حتى ذلك الوقت لم يكن قد قرأ كير كجورد إلا أنه كان عارفا مع ذلك بادخاله للفرد واعادته للكون بعد أن استغرقه المطلق الذى يقول به هيجل فى

ذاته. واهتماما بسارتر هنا ينبع من وضوح ادراكه لمشكلة الآخر التي تطورت منذ ديكاوت ونتيجة لدقة وصحة ادراكه لنجاح هيجل وتفشله. ولقد حاولنا أن نصف الاشكال الذي وقع فيه هيجل فيما سبق بأنه وإن كان قد نجح في أدراج الموت في الفكر فإنه بعد ذلك قد أجبر الفرد على أنه يسقط منه. وسننظر الآن في تفكير سارتر للفرد إذا كان سيظل قادرا على ادراج هيجل للآخرية في الذات (أو أن يقدم تصورا مقبولا للفناء الإنساني) دون أن يجعل الفكر مع ذلك يفقد الفرد. وباختصار هل يستطيع سارتر أن يطرح وصفا للوجود يكون في الآن نفسه شخصا وفانيا؟

وعلى الرغم من أنه قد يكون عادة من اللعمف المسمى لأي مذهب وخاصة إذا كان المذهب كمذهب سارتر المعقد التركيب، أن نصفه بأنه يلمونوا عضويا من حدس أولى بشكله، إلا أنه مع ذلك من الظاهر في مذهب سارتر أن سمه واحدة من سمات الوعي هي التي كانت بمثابة العصب للوعي لتفكير سارتر. فإذا ما أستطاع القارئ أن يمسك بوضوح بهذه السمة الخاصة للوعي من البداية فإن ماسيلي بعد ذلك سيبدو فيه أن فكر سارتر كان متصفا متوافقا مع نفسه كما يتضح ذلك للقارئ المدقق لكتاباته. وإلى القارئ إذن تلك السمة الأساسية: «الوعي هو دائما وعي به...» فأنا على وجه التحديق لا أستطيع حتى أن أقول أن الوعي موضوعا لأن الوعي دائما هو موضوع. فليس لدى ما يمكن أن أسميه وعيا بحيث أعلقه على هذا الموضوع أو ذلك فالأمر انني أما على وعي بهذا أو ذلك أو انني غير وعي على الإطلاق. وهذا يعطى الوعي تلك الصفة الخاصة أنه متجه دائما إلى ما هو أبعد من ذاته. فالوعي لا يمكن ببساطة أن يكون بذاته متحرزا عن الموضوعات كما يمكن للمعرفة. فلا بد له أن يكون دائما وعيا بشئ لا يمكن أن يكون هو ذاته.

وليست هذه فكرة جديدة ناشئة مع فكر سارتر. فقد ظهرت أولا في فلسفة هيجل كما أنها تعتبر قلب الانتهاء الفلومولوجي لهسرل. وقد استعار سارتر مصطلح هسرل في «التقصية» لوصف هذا الطابع الخاص للوعي. ولمصطلح التقصية ميزة وقائدة خاصة في أنه يدخل نوعا من الإرادة والتقص في الوعي ليعبر عن معنى أن الوعي ليس شئ يحدث لي بل هو شئ أقوم به أو أريده بفعل. فالوعي ليس شيئا لي كأنه ملكية بل هو شئ أكونه. فإذا كنت مثلا لم لاحظ الزهور التي كانت على المائدة بينما أنا بعد أن انتهيت من تناول العشاء فليس هذا لأن الزهور قد نأت بنفسها عن انتباهي بل لأنني، إذا استخدمنا المصطلح الفلومولوجي الصعب، لم أقصدها. ولا يعنى هذا انني لم أقصد أن أصرفها عن الوجود لأنني لم أرها ولا لأنني قصدت لها أن توجد بملاحظتها لأول مرة، بل الأمر ببساطة انني كنت حاضرا على نحو لم تكن هناك زهور بالنسبة لي. فهذا يتعلق بالنحو الذي كنت به، أنا هناك وليس بالنحو الذي كانت به الزهور هناك.

ولذلك فمن المهم لمفهوم القصدية أن نلم بالمليعة الوضعية Positional للوعى. فلكي نكون وإعيا بالزهور التي ببينا لا يتطلب ذلك أن نوضع الزهور على المائدة بل أن أضع نفسى فى علاقة مع الزهور وأن أتخذ موضعا بالنسبة لها. حقا اننى فيزيقيا لم أتحرك ومع ذلك فأنا «أبين» الذى انا فيه قد تغير. وهذا للتفريق والصل للذى أدخله سارتر على تصور القصدية هو الذى سمح لسارتر أن يمعنى بقرائه إلى مزيد من التأملات التى تتجاوز حدود الاهتمامات القنومولوجية بالمعنى الضيق. فمن طريق مفهوم للتموضع للوعى أستطاع سارتر أن يدخل الوعى بالذات والحرية فى تحليله للوجود الانسانى بل وأن يدخلهما على نحو لا يصبحا فيه مجرد لحظة فى الديالكتيك الهجلى الذى تتكشف فيه الروح المطلقة وتكشف عن ذاتها.

ويطلب منا سارتر أن ننظر فى المليعة الوضعية للوعى عن طريق تأمل مثال غاية فى العادية من حياتنا: وهو عد لفائف السجائر (٧).

« فإذا قمت بعد عدد لفائف من السجائر فى هذه العبوة تكون لدى انطباع بأننى أكتشف عن خاصية موضوعية لهذه المجموعة من لفائف التدخين: انها مثلا دسنة. فإذا حدث أن سألتهم أحدهم عما أقبل فأننى استطع مباشرة أن أجيب باننى أعد. فأنا بمعنى آخر على وعى باننى أعد. ولعل فى ذاته هو بالطبع نشاط وإعى وعلى هذا فعندما أجيب « اننى أعد، فذلك لأننى على وعى بنوع من الوعى. وهذا ما يسميه معظم الناس بأنه وعى عادى بالذات وهم يفعلون ذلك دون حاجة إلى أن يواصلوا تحليلهم. ولكن سارتر لم يكن قد انتهى بذلك من تحليله. فهو يريد أن يلفت انتباهنا إلى وضع غير عادى تماما. فلقد رأينا أن نكون وإعيا يعنى أن نكون متموضعا، فعندما أعد فانا أوضع نفسى على نحو محين فى علاقة مع السجائر. ولكن من ناحية أخرى إذا كنت على وعى بالوعى فإن هذه الوضعية تتلاشى فكيف نكون فى موضع ذى علاقة بوعى باننى أعد؟ لقد نكون على وعى بالزهور التى ببينا ولكن أين أنا بالنسبة إلى هذا الوعى؟ ومن الواضح إذن أنه عندما يتعلق الأمر بالوعى بالذات فانا لا نكون متموضعا بمعنى اننى لست فى أى «أبين».

ولا يمكن أن نكون متبالغين عندما نقول كيف حاول سارتر أن يكسب الكثير من وراء هذه الفكرة التى تبدو بسيطة. وعليها بداية أن نلاحظ أن كل وعى متموضع يفترض ذاتا أو وعيا غير متموضع. وهذا الوعى بالذات يجب ألا نعد مجرد نوع جديد من الوعى بل علينا أن نراه الحال الوحيد الممكن الذى يوجد به وعى بأى شئ (٢). وستزداد هذه الملاحظة قوة عندما نعد مرة أخرى للنظر فى مثال عدد لفائف السجائر وندخل عليه تغييرا فيه. فإذا أحدثت وسألت أحدهم ماذا أقبل بهذه السجائر واجيب عليه صادقا « ليس لدى أدنى فكرة، فأنا فى الحقيقة لا أقبل بهم شئ. فإذا

لم أكن وإعيا بانئى أعد فأننا إذن لا أعد وإذا كنت أعد وإعيا فاستطيع دائما أن أكون وإعيا بهذا الوعى
أى بالوعى بالذات. والآن فالأمر صحيح أيضا أنه بينما أكون وإعيا بواقعة أننى أعد فأننى لا
أستطيع أن أوصل العد. فأننا لا أستطيع أن أكون وإعيا بجزء فقط من وجودى. فوجودى كله يستغرق
فى الوعى بـ .. ويشير سارتر إلى هذا النوع من الوعى الذى لا يقطعه أو يعترض إطراده الوعى
بالذات ويسميه « الوعى السابق على التأمل » والواقع أن كل ما نفعله هو بهذا المعنى، وعى سابق
على التأمل وإلا فأننا لا نفعله. وعلى هذا يرى أنه ليس هناك ما نفعله دون أن نكون غير قادرين
على الوعى به. وسوف نرى أن سارتر يخلص على هذا الأساس إلى للنتيجة الشهيرة فى تفكيره
باننا مسؤولين عن كل ما يحدث لنا. بل أنه سرف يعبر أيضا عن زعمه المتطرف كنتيجة لهذا
الموقف « بأنه لا يوجد أبدا ما يمكن أن نعدم متعاهيا أبرياء » (٤).

وبالاضافة إذن إلى واقعة أن الوعى بالذات يرقد خلف سطح كل ما تكون قائمين بفعله
فإن هناك أيضا حقيقة أن الوعى بالذات، بهذا النحو من الفهم، هو إذن مطلق *Absolute*. وبهذا
وفى هذا الوضع يقيم سارتر إذن السد الذى يقيمه فى وجه الدىالكتيك الهجلى المتدفع، وبهذا يشمل
كل حركة الوعى جبلة وذهابا فى داخل الفرد. فقد وضع هيجل الفرد على أنه غريب أمام أخرىة
الكون ولكنه معنى بعد ذلك ليعتبر للوعى الطريق للتغلب على هذه الغربة، ولكنه بهذا تغلب أيضا
على الفرد نفسه. ومع ذلك فإن الفرد عند سارتر لا يقل غربه ولكنه غريب لا يتكون وعيه إلا من
غربة لا يمكن التوافق معها أو عبورها. وهذا مع الوعى بالذات المطلق الذى يشير إليه سارتر نلتقى
فى أول لقاء لنا مع مفهوم سارتر للفرد رجلا كان أو امرأة فإنه مقضى عيه بأن يكون أو أن تكون
غريبة فى هذا الكون الذى يحين فيه.

وأبسط طريقة للتعبير عن هذه الطبيعة المطلقة للوعى أن نؤكد على أن فى الوعى بالذات
يكون الوعى مقرونا فقط بهويته بنفسه ذاتها. ويتلنى هذا بسبب أن « وعى الوعى ليس متموضعا،
وذلك بأنه متوحد بالوعى الذى هو وعى له، وهذه الهوية الذاتية يترتب عليها لتغلق للوعى على
داخل ذاته نفسها. فليس له أية دوافع من خارج نفسه ذاتها وإلا فأنه سيكون أثرا لشيء ليس هو على
وعى به، وبذلك لا يمكن أن يكون تماما على وعى بذاته، وهذا كما رأينا مستحيل : « فالوعى هو
وعى خالص كلية. ولا يمكن أن يكون محدودا إلا بذاته نفسها. فالخاصية المميزة للوعى أن يتحدد
بذاته، ومع ذلك فحلينا أن نكون حتى فى هذا المجال حريصين فى استخدامنا للغة للتعبير عن ذلك
حيث أن من التسف والتشويه لطبيعته أن نقول أن الوعى بسبب ذاته، حيث أن ذلك يفترض أنه
على نحو ما يكون سابقا على ذاته، وهو مالا يمكن أن يكون. فليس له « قيل ». وسيكون الأكثر دقة

أن نقول ببساطة: أن وجود الوعي هو من الوعي ذاته^(٥)، ولكن حتى مع مثل هذه العبارة يحذرنا سارتر من أن نفترض أن معنى هذه العبارة أن الوعي يأتي من العدم، فيضيف سارتر أن الوعي أسبق من العدم وإن كان هذا لم يصبح واضحاً بما فيه الكفاية حتى الآن^(٦).

والجدير بالتدبر هنا أن تعريف سارتر للوعي قد وفق بأن يحقق ما أسماه هيجل «اللانهاية الحقيقية»، أى هذا الذى لا يحده إلا ذاته نفسها. ولهذا ميزة واضحة إذ لم يعد من الضروري، بل حتماً من المستحيل، على الوعي أن يوسع ذاته فيما وراء الفرد، فكيف يمكن للانهاية أن يوسع ذاته؟ ولكنها مع ذلك ميزة تضع سارتر فى نفس الوقت أمام أشكال كبير: فمع جعله الوعي بالذات مطلقاً ألا يكون ذلك سبباً لأن يجعل الآخر يخفى؟ وتلك هى المشكلة العاسمة الحرجة فى كل فلسفة سارتر. وتناوله لهذه المشكلة هو فى الحقيقة للجانب الأكثر أصالة وجدة فى تفكيره.

ولكن قبل أن نصف كيف حاول سارتر أن يستبقى الآخر على حين يؤكد على سلامة واكتمال الوعي بالذات المطلق للفرد رجلاً أو امرأة، فإنه يحسن بنا قبل ذلك أن نسترجع خطواتنا حتى بلغنا هذه النقطة وأن نشير إلى ما تبقى علينا من خطوات يلزم متابعتها. ونحن نحاول فى كل هذا أن نرى هل يستطيع سارتر أن يحتفظ بما حققه هيجل من إنجاز بادراج الموت متكاملاً مع تعريف الوجود الإنسانى دون أن يفقده بعد ذلك فى فيضان الدياكتيك الهجلى. وعلى الرغم من وضوح رؤية سارتر لهذه المشكلة لدى هيجل فإننا نراه مع ذلك يتابع هيجل وليس ديكارت فى تفضيله لاعتبار الوعي، وليس المعرفة نقطة للبدأ فى تحليل الوجود الإنسانى. فسارتر مثله مثل هيجل والفنومولوجيين يؤكد على قصدية الوعي أى على حقيقة أنه دالما وعى به.. والقصدية كما رأينا تفترض التمرضع أى أنها تعنى الوجود فى «أين، ما، ولكنها يترتب عنها على نحو متناقض القول بلا تموضع العى بالذات. فالوعى بالذات لا يتجه أبداً إلى موضوع ما أو إلى مكان ما ولكنه يقف عند إحاطتنا بأن الموضوع والمكان هما ما هما عليه بالنسبة للوعى فقط. وعلى هذا فإننا نكون فى العالم ولكنها على نحو جزئى متحررين منه أو إذا استخدمنا التعبير السلبى فإننا دالما غريباء فيه. ولكن هذه الغربة تنأتى مع ذلك من حقيقة أن العى لا يمكن أن يأتى إلا من ذاته. ومن هنا فنحن مهودون بإمكانية أننا فى محافظتنا واستبقائنا للفرد فى حرية المطلقة نكون قد وصلنا إلى أن سارتر قد فقد بذلك الآخر.

وإذا كان من الصواب - كما سبق أن أشرنا - أن العصب الحوى لمذهب سارتر هو مفهوم التصدية فمن الصواب أيضاً القول بأن أكبر تهديد لهذا المذهب هو اختفاء الآخر خلف حدود العى المطلق. ونستطيع فى متابعة محاولة سارتر مواجهة هذا التهديد أن نكتفى الأهمية التى يلقها على

هذا الحرف للجر (ب) الذي يضيفه إلى عبارته : الوعى بـ .. فهو يشرح ذلك قائلا : إن هذا التعريف للوعى يمكن أن يؤخذ بمعنيين متميزين : فلما أن نفهم منه أن الوعى مقوم لوجود موضوعه وإما أنه يعنى أن الوعى بطبيعته الداخلية تماما هو علاقة مع وجود متعالى ،

فإذا أخذنا التعريف بالمعنى الأول وقمنا حينئذ فى التناقض لأننا نكون بذلك كأننا نطلب من الوعى أن يكون مضادا لنفسه فى صورة موضوع وهذا على وجه الدقة مالا يستطيعه الوعى بما له من هوية ذاتية مطلقة . أما بالمعنى الثانى للتعريف فإن علينا أن نلتبه انتباها خاصا للمصطلح : متعالى^(٧) .

فهذا هو المصطلح الذى استخدمه كانت للتعبير عن الشئ فى ذاته والذى يقع بمأى عن المعرفة كما استخدمه للتعبير عن الذات التى تسبق كمعارف المعرفة . فإذا كان من التناقض بالنسبة للوعى أن يفترض وجود شئ ما ، أفلا يجوز إذن أن يكون الأمر هو أن الوعى هو علاقة مع وجود متعالى فى صورة غياب لشئ ما ؟ وعند هذا الموضع من تأملات سارتر نجدده يطرح حلا غاية فى الجرأة قائلا : إذا كان الوعى هو حال من الوجود فإن الموضوع المتعالى لا يمكن أن يطرح نفسه على الوعى على أنه وجود آخر وإلا فإن ذلك يعنى أن الوعى بهذا لا يكون إلا فى موقف للمضاد لنفسه . ولا يمكن للموضوع أن يكون متعاليا بالنسبة للوعى إلا إذا كان مطروحا كعدم وجود .

وعلى هذا فوجود الموضوع هو عدم وجود خالص . ويكون تعريفه على أنه نقص . فهو هذا الذى يهرب ، والذى بحكم تعريفه لا يمكن أن يكون معطى ، والذى لا يمكن أن يطرح نفسه إلا فى الانفعال^(٨) .

ولكن هذا يضطعا فى موقف غريب إذ يكون علينا أن نستلج أن الوعى لا يكون إلا إذا كان وعيا لما لا يمكن له أن يكونه . أى أن وجوده محمول بعدم الوجود : فالوعى يولد محمولا بوجود هو ليس بذاته^(٩) . ونستطيع أن نرى هنا أن سارتر عندما كشف عن الطبيعة المطلقة للوعى فإنه يكون لم يتخلى بالكامل عن الديالكتيك الهيجلى بل على العكس قد جعل الديالكتيك مستغرقا مدمجا متكاملا فى صميم القلب من الوعى . لقد تصير ديكاوت شكه على المعرفة على نحو لم يجعله يتساءل حول الوجود نفسه . أما حركة فكر سارتر الفريدة فإنها تلقى الشك بداخل تركيب الوجود على نحو غائر ثابت حتى ليصبح من المستحيل الوجود إلا فى حال من الشك . وهذه الترجمة لإعادة ظهور الديالكتيك تفضى سارتر إلى تعريف أكثر اكتمالا للوعى : فالوعى هو موجود على نحو يكون فيه وجوده موضوع سؤل من حيث أن هذا الوجود يتضمن وجود آخر غير ذاته^(١٠) .

ولكن كيف يكون في هذا حلا لمسألة الآخر؟ فإذا كان الآخر يظهر في صورة غياب أو عدم وجود فكيف يمكن له أن يظهر على الإطلاق؟ وإماذا لا يكون الأمر إذن أننا إذا نظرنا حولنا لم نرى إلا شفرات ومجرد أماكن فارغة وجيوبها من فراغ بدلا من أن نرى أشياء؟ وهذا السؤال الأخير يعمل في ذاته سره الفهم نفسه الذي قاد أكثر من قارئ ناقد لسارتر أن يسقط من يده كتاب « الوجود والعدم، في يأس منه حتى قبل أن يخلص من قراءة مقدمته، والتي هي مثل المقدمة الأخرى الشهيرة في صعربتها والتي كانت في فاتحة كتاب هيجل عن الفيزيولوجي والتي تعد أيضا أكثر أجزاء الكتاب صعبة وأهمية. والسبب في قيام سره الفهم هذا راجع إلى افتراض أننا مطالبين بأن ننظر إلى شيء على أنه موضوع يتجاوز رؤيتنا ولهذا فإننا نخطئ في فهم قوة طبيعة الوعي بـ .. فحين عندما ننظر إلى شيء فهذا يعنى أننا نكون على وعى به، فهذه هي الصورة التي اتخذها الوعي لا بالصيغة التي لنفسه بل بالنسبة للوعي في حد ذاته. ولكن هذا لا يعنى مع ذلك أن الوعي يمتد بنفسه حوالبه في عدد متنوع من الأشكال. فإن الشكل الذي يتخذه هو دائما في الاتجاه والإشارة إلى هذا الذي ليس هو ولا يمكن له أن يكونه. وعلى هذا فموضوعه هو شيء لا يقبل لذاته أن تستغرق في الوعي. وعلى هذا فحين نكون على وعى بمقاومته الصماء أى أنه في كونه مقاوما لنظرة المشاهد. فحين نراه فقط على أنه شيء يمكن أن يرى. ويستخدم سارتر لذلك مصطلح أنه « مصمت، Massive، فهو مجرد كتلة أو محض صلابه، فليس له داخل وليس له أسرار. فلأن له داخل أو شيء مخفى فيه فلما أن نكون على وعى به وعند ذلك لا يعود سرا أو أننا على غير وعى به وعلى هذا يبدو وكأنه معرض تماما لنظرتنا إليه. ولكن حيث أن الوعي لا يمكن أن يتحرك حقا من الخارج وأن ليس للموضوع قوة على الوعي فإنه حينئذ قائم فقط للوعي. وهو بهذا مثله مثل الوعي غير مقرون تماما إلا بذاته. ويستخدم سارتر مصطلحا عاما شاملا لهذا النوع من الوجود الذي نكون على وعى به وهو مصطلح « الموجود في ذاته، « en-soi » وهو بهذا السبب نفسه غير ضروري بل زائد أو إذا استخدمنا المصطلح للفرنسي الشائع قلته de-trop فضول.

وأكثر المواضيع اقصاها وقاعلية للتعبير عن هذه النظرة للوجود في ذاته ترد في أول كتاب أدبي هام لسارتر وهو روايته الغثيان (١٩٣٨). وكان الراوى والمسمى روكنتين Roquentin كان جالسا في حديقة ويقع بصره على جذور شجرة الكستناء عند قدمية : ويقول: «كنت جالسا منحنيا إلى الأمام وقد احلقت رأسي وكنت وحيدا أمام هذه الكتلة السوداء المليئة بالمعدن والتي افزعنتي، وعند ذلك رأيت رؤية تركنتي مبهور الأنفاس». وكانت الرؤية هي ببساطة الجذور منفصلة غير مرتبطة ومجرد أنها قائمة هناك:

١ على نحو لا أستطيع معه أن أفسرها . فهي مليئة بالعقد جامدة لا اسم لها ولكنها أسرتني وملاّت نظري وأعادتنى على نحو متصل لا توقفت فيه إلى محض وجودها . وكان من العبث أن أكرر لنفسى : أنها جذور ، ولكن هذا لم يعد مجددا . فقد رأيت بوضوح أنك لا تستطيع أن تتنقل من وظيفة كجذر ومعضلة متلفسة إلى هذا الشيء الجامد ذو الجلد المصمت كجلد كلب البحر وإلى هذه النظرة الجاسية العبد . فالوظيفية لا تفسر شيئا وقد تسمح لك أن تفهم عموما أنها كانت جذورا ولكن ليس أنها هذه الجذور بالذات على الإطلاق (١٢) .

فإذا استخدمنا لغة ومصطلح كتاب : الوجود والعدم ، الذى بدأ سارتر يكتب فيه مع كتابه هذه الرواية فانا نقول أن روكنتين قد رأى رؤية للشيء كما هو فى ذاته . فهي لحظة عاد فيها الوعي بالذات متسحبا إلى نقطة المشاهد غير قادر على أن يفصل للمشاهد عن رؤيته مصمما كل موضوع تماما وجاعلا كل الارتباطات غير ضرورية لا لزوم لها . ويبدو أن روكنتين قد أصبح طاقيا خلال بحر من الموضوعات التى لا داع لها وغير المترابطة حتى يصعب حتى أن يقال عنها أنها ، لا معنى لها أو غير معقولة ، وتستثير فيه نفس أحساس الغيابة الذى قد يصيب المرء فى قارب قد فقد مرماته ودقته .

وعليدا أن نتذكر أن العلاقة بين الوعي وبين موضوعه هي علاقة جدلية بمعنى أن الشيء فى ذاته ليس مجرد قائم بل أنه هناك فقط لوعي غير قائم ولا يمكن أن يكون . وإذا كان الشيء فى ذاته كله مصممه تماما فلا بد أن يكون للوعي على عكسه ومنه تماما : فقد يكون منقسما على نفسه ولكنه مع ذلك مترابط تماما كما أنه ليس أمر زائد بل هو ضرورى .

ويستخدم سارتر للدلالة على الوعي من حيث هو المضاد الديالكتيكي للشيء فى ذاته مصطلحا آخر هو للموجود لذاته (etre pour soi) . وعلى العكس تماما من كثرة الوجود فى ذاته فإن الموجود لذاته يتكون من فراغ أو عدم ، يرقد ملقفا فى قلب الوجود . مثل دودة (١٣) . فالموجود فى ذاته هو عدمية الوجود أو إدراج للاشئية فى قلب ذاته على نحو يحطه مضاد للشيء فى ذاته الذى هو ليسه .

والشئ الذى يقتبس كثيرا عن سارتر للدلالة على ضرورة الاشئية للوعي هو عرضه لانتظار بيير فى وقت محدد فى مقهى . ولكن بيير لا يظهر وتكون على وعى بغيابه . والسؤال هو كيف يظهر هذا الغياب ، فليس فى المقهى نفسه شئ يمكن أن يطن عن غياب بيير مع ذلك فإن المقهى بكليته يبدو لنا على أنه المكان الذى ليس فيه بيير . والمقهى هو - ملء وجوده ولا مكان فيه يمكن أن يكون ممثلا فقط ببيير . فهو موجود فى ذاته مصمما دون سر . وعلى هذا فإن عدم وجود

بيير ليس من المقهى فى ذاتها . وعلى هذا الأساس فإننى لا أستطيع أن أقول أبداً أن صديقى ليس هنا . ولابد أن يكون هناك إذن أساس آخر لوعى بالغياب : « والشرط المنورى لاستخدامنا تعبير ، لا أو غير موجود ، هو أن يكون لعدم الوجود حضور دائم بداخلنا وحولينا وأن عدم يثرى ملازماً للوجود(١٤) » .

ونستطيع أن نعمم هذه النقطة لنقول أننا عندما نكون على وعى بأى شئ فإن عدم الوجود أو الغياب هو ما يثير وعينا . فللتصور أن بيير قد عاد فجأة . ألا نكون على وعى حينئذ بأن غيابه قد أصبح ممكناً بالوجود ؟ ولكن أى وعى بحضور بيير لابد أن ينشأ هو أيضاً من «غياب» جديد ، فما الذى سيحدث مثلاً وقد عاد بيير ؟ وماذا سوف يقوله عن تأخره ؟ هل حدث له مكروه ؟ وهكذا ففى كل مثل من هذا النوع من الوعى لابد أن يكون هناك سلسلة من الانفجارات من عدم تدفعنا قدماً على هذا النحو .

أما إذا إذن قد اكتملت حدود الطبيعة الديالككتيكية للوعى أى التضاد بين الموجود لذاته والموجود فى ذاته أو بين عدم الوجود والوجود . ولكن على وجه التحديد ما هو العامل الذى يدفع لبحرك ويستبقى هذه الحركة المتصلة للديالككتيك . ونحن بهذا السؤال نصل إلى نقطة لابد لسارتر معها أن يكشف عن التصور الأساسى لمذهبه كله . ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن العصب الحى لفكره هو تصور أن الوعى هو دائماً وعى بـ .. ولكن فلنصالح الآن من أى تأتى حيوية هذا العصب . وإذا كانت تلك هى الطريقة التى يعمل بها هذا العصب فسؤالنا الآن لماذا يعمل على هذا النحو وما السبب فى ذلك . ولدى سارتر اجابة على هذا السؤال ولكنها اجابة تكشف عن تأثير آخر وإن لم يعترف به ، لهيجل على فكره . ولابد أن نتذكر من حديثنا عن هيجل أن العلاقة الجدلية لا تعطى فقط أن شيئا ما يقع مختلفاً عن آخر ولكنها تعطى أن الكيانات التى يرتبط الواحد منها بالآخر فى هذه الحركة الجدلية تقوم فى علاقة تضاد نشط الواحد منها مع الآخر . وفى الصياغة المبتكرة لهيجل فإن هذه العلاقة تفهم على أنها علاقة رغبة *desire* (بل وتشوق وشهوة *Begierde*) لان يقضى الواحد منهما على الآخر من حيث أنه آخر وذلك بأن يستوعبه فى داخله . وكذلك فالأمر عند سارتر لا يبنى أن هناك نصفين لكل واحد أو أن هناك كيولتين منفصلين . فالأثنان متضادان الواحد منهما للآخر كما يتضاد عدم الوجود والوجود كما رأينا . ولهذا فإن سارتر يقيم حجته عن هذا ليقول أن الاشئ أو عدم الذى يبدو فى الوجود هو نقص *Lack* أو فقدان لشئ كان فى الأصل متضمناً إليه .

فالعدم هو فعل من جانب الوجود لينفصل به عن ذاته : فالوجود لذاته هو الموجود فى ذاته بعد أن يفقد ذاته كموجود فى ذاته لكى يجد نفسه على أنه وعى(١٥) ، . فالذى يدفع للوعى

فدما هو إذن ذلك الجرح أو الرغبة من الموجود لذاته في أن يستعيد الموجود في ذاته مرة أخرى وذلك يستبعد عدم ، الملفت ، بداخله . وهذا للفصل الديناميكي للذات هو ما يجعل سارتر يصرح :

« الإنسان جوهريا هو رغبة في أن يوجد، ووجود هذه الرغبة لا يمكن اثباته بالاستنتاج التجريبي، ولكنه نتيجة لوصف قبلي للموجود لذاته حيث أن الرغبة هي نقص، وحيث أن الموجود لذاته هو الموجود الذي ليست ذاته إلا هذا الافتقاد في ذاته للوجود^(١٦) .، وكما سنرى بعد قليل فإن تقرير سارتر أن هذه الرغبة الأولى هي العامل المحرك للوعي سوف يكون له نتائج خطيرة على فهم سارتر للحرية .

ولكن ماذا ستضيف هذه العلاقة الديالكتيكية بين الموجود لذاته والموجود في ذاته، كما عرضناها على هذا النحو، إلى فهمنا لمشكلة الآخر عند سارتر؟ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الآخر يبدو للوعي على أنه مالميس هو ولا ما يمكن أن يكونه، أي أن الآخر يظهر في صورة عدم الوجود. ومن هنا أثرنا السؤال كيف يمكن أن ترتبط في علاقة مع هذا الذي هو غير موجود؟ ويفضئ بنا هذا السؤال إلى واقعة أن الوعي لا يمكن أن يكون إلا بالأشياء التي ترفض باستمرار أن تتخلى عن وجودها المنعزل للوعي . ولهذا فأننا ندرجها على أنها مصمته، هويتها في ذاتها وأنها غير مترابطة أو متروية. أي أن سارتر يراها في حال الموجود في ذاته . ولكن حيث أن التركيب الداخلي للوعي ديالكتيكي، فإن الموجود في ذاته لا يرجد بالنسبة للوعي إلا عندما يجد الوعي ماهو مضاد أو ضد له في الموجود لذاته. أما الموجود لذاته فهو يرجد عندما «ينزء» عدم إلى صلب داخله . فالموجود لذاته هو هذا الوعي الذي يمارسه بذاته للوجود، ليجمعه عدما . والوعي إذن هو رغبة الموجود لذاته في محو عدميته بملأها بالموجود في ذاته . وهذا هو السبب في أن الوعي يرى الوجود في كل مكان في حدود ماهو غائب فيه، مثل ما يرى للمرء المتهى على أنه المكان الذي فيه غاب عنه صديقه . ويكون وعينا بالمتهى على أنها شيء بقدر ما نتأبى على رغبنا أن نملأ لا شيلية غيابه ببيير . ويكون وعينا بالمتهى وكأنها لنا وكأنها ما ينقصنا، ولكنها مع ذلك تأبى أن تستسلم لنا لتتركنا برغبنا الوجودية الأولية دون أن تشبع .

فالأخيرة باختصار هي الموضوع الذي نريد أن نأخذ به داخلنا كوسيلة للقضاء على دودة عدم الملتفة بداخلنا، ولكن كوننا نرتبط ديالكتيكيا بالأخيرة تهدر لنا على أنها آخر بالقدر الذي نكون فيه نحن عدما أو لا شيئا . وعلى ذلك فإن قتل الدودة يعنى أن يموت الوعي معها وإذا لم يكن هناك وعى فليس هناك آخر . ولكن طالما كان هناك آخر فهناك تلك الرغبة التي لا تنقضى ولا تشبع وهذا اللزق التلق للآخر .

ونستطيع أن نصل إذن بهذا إلى نتيجة مبدئية تتعلق بقدر مساهمة سارتر لتحليلنا لمشكلة الموت. فقد حاولنا خلال فصول الكتاب أن نشير إلى أن الموت يواجه الوجود الإنساني في صورة إدراك لعدم الاتصال أى للانفصال. وبسبب ما يحويه هذا الإدراك من تهديد فإنه ويحدانا لأن نكتشف رؤية للاتصال. وفي العرض للحديث للموضوع (أى فى التراث الذى بدأ من ديكرارت) فإن أزمة الانفصال نفهم فى حدود الذات والآخر، وبمعنى آخر أنها أزمة للمتعالي. فأن الموت يعنى أن لا نكون منصلا أو أن أصبح آخر لم أكنه وأن أصبح متعالي على ذاتى. ولكن فى نفس الوقت فإنه إذا كان عدم الاتصال أو الآخريه تمثل تهديدا فقد تبينا أيضا أن تهديد الموت له منته الذى يبعث الفزع. فإذا لم يكن هناك إلا اتصالا أى إذا لم يكن هناك إلا الذات بدون آخر وبلا متعالي فإنه لن تكون هناك حياة. فالدئى نلتقاه إذن بعبارة أخرى أن الموت يحدنا لنجد طريقا نستطيع فيه الذات أن ترتبط بالآخر الذى هو آخريتها الخاصة دون أن تقدم على الغائها أو أن تخفى فيها. وتعلمنا أننا لا نستطيع أن نعرف أننا بشر أو أن ندرك إنسانيتنا حتى نعرف وندرك ماذا يعنى أن تكون فائين.

وفى ضوء هذه التأملات نستطيع أن نرى لم كانت معالجة سارتر لمشكلة المتعالي ذات دلالة وأهمية فى ذاتها. فلكى يوقف سارتر اخفاء الذات فى الآخر الذى يحدث عند هيجل باستخدامه للدialeكتيك نجد سارتر يقصر الدialeكتيك على وجود الذات الفردية فى صورة الوعى. وحيث كان الوعى عند هيجل فى الدialeكتيك كمجرد لحظة فى تكشف المطلق عن ذاته فإن سارتر يحاول أن يبدل بقوة على أن الوعى هو الدialeكتيك. فهو الدialeكتيك بمعنى أنه الرغبة والتشوق الذى لا يتوقف ولا يضيع للأخريه. وبمعنى آخر فإن الوعى هو شهرة لا تتلف ولا تهدأ للموت. وإذا كان الوعى هو ما تقوم به الحرية فإن هذا يعادل قولنا أن طبيعة الحرية هى فى البحث عن تحطيم نفسها. ولا بد أن ننظر الآن كيف يستطيع سارتر أن يرفع عنا هذا التناقص .

* * *

ولقد لاحظنا بالفعل أن الفرد عند سارتر يحيا كغريب فى الكون، أى غريب لا تؤدى به كل علاقته مع الموجود إلى أن يكون قادرا على أن يجد وحدة مع الوجود بل أن يقضى عليه بالعدم. فالفرد عند سارتر ليس له بيت فى العالم بل لا ينتمى إلى أى مكان وليس فى أى مكان. وتلك كانت تجربة ريكستين فى رواية العثيان. وفى تلك الفقرة القصيرة التى اقتبسناها من هذه الرواية سابقا نجد الراوى يتحدث عن رؤيته لللازمية الأشياء أنها كانت مغزعة. فنذكر أنه يقول أنها « جعلتني مبهورا الكفاف ». ولذا أن نعلم لماذا تحدث الغربة هذا للخوف. والواقع أن سارتر كان يعطى بهذا ما هو أكثر من للخوف. فهو حريص أساسا على أن يبدل على أن الحرية تبحث على

التلف والحصص النفسى *angoisse* فى أنفسنا. وحيث أننا أحرار حرية مطلقة فأننا لا نخلص أبدا من هذا الشعور. ووجوده الدائم هو إشار لنا بحريتنا.

وطبيعة هذا للحصص النفسى والتلقى ولكونه لا مهرب منه تكبدى واضحة إذا ما نظرنا فى معاملة أن العدم الذى يجعل الوعى ممكنا لا يمكن أن يتأتى عن شئ من الخارج إذ سيكون حينئذ شيئا يفرض نفسه فى وجودنا. فالعدم لا يمكن أن ينشأ إلا من دخل وجودنا للشخصى فى إطلاقيته. فهو ينشأ مع وضعنا لوجودنا موضع السؤال وليس هذا السؤال فى حدود المعرفة كما حدث مع تساؤل ديكارت ولكن فى حدود وجودنا كله. ومثل هذا الشك الجذرى هو ما يسبب التلق والحصص النفسى، فهو الفرز من أن تصبح لا شئ. وليس ذلك بفعل فاعل آخر بل بفعل فعل من أفعال إرادتنا الحرة (١٧).

ولاشك بالطبع أن هذا النوع من سؤال الذات لا يحدث إلا على أساس من الوعى بالذات، بل فى الحقيقة فإن الوعى بالذات هو ما يجعل مثل هذا السؤال للذات مؤكدا للحدث. ولقد لاحظنا أن الوعى بالذات يقضى على موضوعنا بالمعنى المكانى (فهو يرى أننا لسنا فى أى مكان). بل وهو يجعل أيضا موضوعنا الزمانى مستحيلا. وتلك نقطة صعبة ولكنها هامة فى فكر سارتر. فمن هذا سوف نرى أننا فى حريتنا أحرار أيضا حتى من ماضينا نفسه. فلاشك بالطبع أن لنا ماضى ولكنه ماض فقط بالنسبة للوعى، فهو ماضى فقط طالما كنا على وعى بأنه لم يعد حاضرا. فليس الماضى سلسلة لحظات توجد حاليا فى حال آخر من أحوال الزمن خارج حدود وعينا، لأنه إذا كان ذلك فسيكون ماضيا لأى أحد وليس ماضيا لشخص بالذات. ولهذا فمن الممكن لى من خلال الوعى أن أرى نفسى الآن كما كنت ولم أعد أكونه. وهذا فى الواقع ما يعطيه سارتر عندما يقول إنى أكون ماهيتى، مستعيرا فى ذلك تصورا لهيجل، وإن كان هذا الأخير قد صاغه فى عبارة فيها لعب رشيق على الكلمات حيث قال : *Wesen ist was gewesen* (الماهية هى ما هو قد كان). فإذا كنت أرى نفسى مدرسا لأولئك الطلبة أو صديقا لهؤلاء الأشخاص، أو والدا أو زوجا لهذه المرأة، فانا فى كل هذا أنظر إلى نفسى وفقا لما كنته. فانا إذن لا أستطيع أن أكون أى من هذه الأشياء فى الحاضر. أى أننى لا أستطيع فقط أن أكونها إلا فى حدود لئلى لم أعد أكونها (١٨)، وإن يكون لى ماضى لا أعود أستطيع أن أكونه، فهذا صورة من صور الحرية الإنسانية، والحرية هى أن يضع الإنسان ماضيه بحيث لا يكون قائما وذلك بانفraz لاشيئيه (عدمه) الخاصة (١٩).

وهذه الفكرة المجردة إلى حد ما لها نتائج حاسمة بعيدة المدى وبعضها إيجابى وبعضها سلبى. فلننظر أولا فى النتائج السلبية. فمع القلق الذى يصاحب اكتشافى لحرىتى الخاصة أبدا فى

البحث عن طريق يلقي هذه الحرية لمجرد أن أتجنب التلق واهرب منه. وأقرب الملق يسرا للهرب هو إلى ماهيتي، أي أن أكون ما كنته - فأغفل واقعة أنني لم أعد مدرسا أو أباً وأبدأ في الاعتقاد والإيمان بأنني في الواقع كل من هذه الأشياء. ويطلق سارتر على هذه المحاولة للهرب من الحرية مصطلح « الإيمان السري »^(٢٠)، وهو يستخدم مصطلح الإيمان هنا لأنني إذا أردت أن أكون ماهيتي فعلى أن أؤمن بها إيمانا فعليا. ويقول مغللا على ذلك أن الإيمان يتطلب دلقا الوعي، فمن الواضح أنني لا أستطيع أن أؤمن إذا لم أكن واعيا لأنني أؤمن. فإذا كان الإيمان واعيا فأنا سأكون على وعي كامل بأنني أؤمن بشئ على أنه واقعي وهو ليس كذلك، أي أنني أنظر إلى نفسي على أنني شخص لم أعد أكونه. بل وعلاوة على ذلك فإن الإيمان في حد ذاته متناقض ذاتيا. « فإن يؤمن المرء على أنه يعلم أنه يؤمن فإذا كان يعلم أنه يؤمن فمعنى هذا أنه لم يعد يؤمن »^(٢١). ولهذا فأنني إذن بلا عذر، إذ لا أستطيع أن ألوم أحد على إيماني السري. وأنا مسؤول تماما عن أعمالي. فإذا كنت مؤلفا أو صاحب صناعة أو حائز على أحدى الأوسام للدفن فليس هذا لأن أحدا قد خطب لي أن أكون واحدا من أي من هؤلاء ولكن لأنني قد اخترت ذلك. فانا لا أستطيع أن أكون ما أنا إلا بحرية، ولهذا فإن كونى ما أنا يعنى دائما أن أكون في حال أستطيع أن لا أكونه. وفي عبارة أخرى يمكن القول أن الإيمان السري يقع أو يحدث عندما يتخلى الموجود لذاته عن ذاته ويختد طريقا للهرب في الموجود في ذاته. فالموجود في ذاته يطرح نفسه دائما على أنه ماضى أى شئ قد كان. وطالما أدرك نفسي على النحو الذى قد كنته فأنى أصبح موجودا في ذاته. وهذا سبيل لإخلاء الوعي من الدبالكتيك الذى لا يتوقف والذى يظل يرد المرء عائدا إلى لا شيليته.

فإذا كان هذا الجانب السلبي للحرية بالإشارة إلى الماضى هو من باب الإيمان السري، فما هو إذن الجانب الإيجابى؟ فإذا ما وضعت الماضى على أنه لم يعد قائما بأن أفرزت عليه لا شيليتى للخاصة فإن هذا يعنى أن الماضى لا يعود له قوة أو سلطان على. فانا لست مرغما على أن أكون ما حددته الماضى. بل فى الواقع فإن الماضى لا يستطيع أن يحدد شيئا. فليس هناك مقدر محتم ولا ضرورة تاريخية لا مهرب منها، وليس هناك تصحية بجبل من جبل آخر، وليس هناك تراث مروق أو تراث يكبت سراء كان تريثا نفسيا أو ثقافيا. فإذا كان هناك من يلام فليس هناك للمرء إلا نفسه ليلومها على إيمانها السري والأمركذلك مع الماضى فلا يمكن أن يلام على أى شئ كان. وفى مسرحية سارتر الذباب التى كتبها خلال الاحتلال النازى لغرنسا، والذى لاشك كان زمانا حكم فيها التاريخ على أطفاله وغلبهم، فإن سارتر يقدم مثالا لهذا النوع من الحرية التى يتحدث عنها مغللا فى بطل روايته المسمى أورستس. فعندما قام أورستس بقتل أمه كليتيمسترا Clytemnestra وعشيقها Agastus متحديا بذلك أحكام الإلهه فإن كبير الإلهه زيوس يبعث ورائه بالذباب (حوريات

الانتقام) كرمز لتعذيبه على جريمته ولكنه عندما يتبين أن لويس للذباب أى تأثير عليه فإنه يصرخ مهزوماً : ليس حتى للآلهة أى سلطان على الرجل الحر^(٢٢)، فأورسوس ليس خاصصاً لفعل أو عمل الآلهة التى هى فى هذه الحالة معادلة لفعل للتاريخ وذلك لأنه قد اختار أن لا يكون ماقد كان بل أن يكون ما هو.

وهذه الحرية المطلقة بالنسبة للماضى وكون الماضى لا سلطان له علينا إلا بقدر ما نجعله ماضياً لذا، قد سمحت سارتر أن يكرر أن هناك : منحأياً أبرياء، ولننظر فيما يقوله فيما يلى : ليس هناك أية مصادقات فى أية حياة، رأى حدث فى المجتمع يتفجر فجأة ويحطى مشمولاً فيه متأثراً به فإنه أيضاً لا يأتى من الخارج. وحتى إذا جلدت فى حرب فهذه الحرب هى حربى أنا، فهى على صورتى وأنا استحقها. وأنا استحقها أولاً لأننى أستطيع فى كل الأحوال أن أخرج منها إما بالانتحار أو بالهروب من اللجندية. وهذه الإمكانيات الأخيرة هى ما يجب أن تكون ماثلة أمامنا كلما قام سؤال حول موقف يواجبهنا. ولأننى لم أخرج منه فانا إذن قد اخترته^(٢٣)، وليس مثل هذه الدعاوى نادرة فى أعمال سارتر فهو بكل جرأة يقول إننا حتى أحرار فى السيطرة على عواطفنا وانفعالاتنا. فقد نختار حتى أن نغمى علينا فى مواجهة خطر دلم^(٢٤).

ويخيل لى هنا أن سارتر قد تجاوز حدوده بمبالغته فى استخدام فكرة جيدة. فقد يجوز لنا أن نسأله هل نحن أحرار أيضاً فى ماضينا بالنسبة لثراث الجنس الذى نحن منه أو للفترة الزمنية التى ولدنا فيها، فلماذا لا أستطيع مثلاً أن أكون امرأة فارسىة فى قرية من قرى العصر الوسيط ؟ ولكن سارتر كان مستعداً لمثل هذا الأعراض على مذهبه فى الحرية المطلقة وكانت اجابته بسيطة وإن كانت فعالة. فيقول اننا لسنا أحرار أن نضع ماضينا كما نريد ولكننا أحرار أن نصنع بها ما نريد فقد لا نستطيع أن نغير الماضى ولكننا نستطيع أن نغير معناه ودلالته. وليس هناك نهاية لعدد للتغييرات التى نستطيع أن نجريها على نتائج الماضى على المستقبل. ونرى سارتر حريصاً هنا على أن لا يقع فى ما أسماه هيجل : اللانهائية السلبية، وذلك بأن يؤكد أن مثل هذه الحرية تعنى أن نواصل أحداث تغيير بعد تغيير بدون توقف. ولكنه بدلا من ذلك يقول، حقاً أن ليس هناك موقف لا تكون فيه أحرار أن نفعل شيئاً حتى ولو كانت هناك أشياء لا يمكن عملها. فانا لا أستطيع أن أغير جنسى أو لثى رجلاً أو امرأة ومع ذلك فإنه لا ماضى للجنس الذى انا منه ولا الجنس الذى أنتمى إليه ذكراً لم لأننى بقادر أن يحترنى بداخل ذاتى حتى لا أستطيع أن أفعل تجاه الأمرين أى شئ. وعلى هذا فليس هنا وضع أو موقف ممتاز أو مفضل. ونعنى بهذا أنه ليس هناك

موقف يمكن فيه للمعلومات أن تحقق بقائها الحرية التي تقوم فيه بما هي كذلك، وعلى العكس أيضا فليس هناك موقف يكون فيه الموجود لثقله أكثر حرية منه في مواقف أخرى (٢٦).

وهذه النقطة الأخيرة التي تمثل اللانهاية الحقيقية للحرية هي ما تمدني به رابط غريب في وثائقي بالعام من حوالي أو بمعنى أصح ما يسميه سارتر بشكل متصل موقفى My Situation وليست حريتي هي في أن أكون بارعا خفيفا في تجنب ما يقبل على من قوى التاريخ أو أن أكون دائما مستيقظا بمهارتي وحسن حيلتي للكوارث وذلك بأن أجد لنفسى دائما مهريا بدولا عن تحملها. نعم لا تعنى حريتنا هذا بل على العكس فإنها تعنى أننا دائما مسؤولين عن كل ما يحدث لنا حتى عن الحرب التي تقع علينا دون أى إنذار مسبق فهو يقول : إننى لم أعد فى حاضرى أميز بين الاختيار الذى اتخذه لنفسى وبين الاختيار الذى أتخذه للحرب .. ففى هذه الحرب التي اخترتها قد اخترتها لنفسى يوما وراء يوم وقد جعلها حريى بما اخترته لنفسى. فإن كانت ستصبح أربعة سنوات فارغة فأنا الذى اتحمل المسؤولية عن هذا (٢٧).

ولكن ألا يزال هناك معنى غامض شيئا ما فى هذا القول : فما هو على وجه التحديد ما اخترته عندما اخترت نفسى كما يقول مثلا فى حالة الحرب ؟ لقد رأينا سابقا إننى لا أستطيع أن أختار ماهيتى التي هي ما كلته لأن هذا يلقى بى فى وضع ممارسة الإيمان السيئ وعلى وجه التحديد فانا لا أستطيع أن أختار الحاضر ولكن أستطيع فقط أن أختار فى الحاضر. وهذا يعنى أن ما أختاره هو المستقبل، فأنا أستطيع أن أسقط الحاضر فى المستقبل فى صورة إمكانية هي بشكل محدد إمكانية لى. ويشير سارتر إلى هذا بما يطلق عليه « المشروع الأساسى Fundamental project » بمعنى أنه غاية أوجه إليها أفعالى الحاضر. فإذا لم يكن لى هدف وإذا لم تكن هناك قصيدة فى أفعالى، فهى إذن ليست أفعالى على الإطلاق بل مجرد حركات (٢٨). وبالتقدير الذى أكون فيه فاعلا قائما بعمل يكون لدى مشروع أساسى حتى وإن كنت على غير وعى مباشر به. فلا يمكن للغايات أن تفرض على ولا يمكن لأى شئ أن يصنع قصديتى. فليس للوجود الإنسانى طبيعة داخلية تحدد له غايته. « فهذا الوجود يختارها وبهذا الاختيار نفسه، يمتنى عليها وجودا متعاليا على أنها الحدود الأخيرة لمشروعات هذا للوجود (٢٩) ».

ولكن سارتر يواصل شرح هذا المشروع الأساسى للفرد بأن يقول أنه لا يوجه فقط أفعالى بل إن اختياري للغاية أو الهدف منه يجعل العالم يتكشف « عبر سلوكى ». وهو يعنى بهذا لئنى إذا ما وضعت أمامى هدفا أو غاية ولكن مثلا أن أجهل من نفسى جرأها شهيرا للأعصاب فإن العالم يتبدى لى على أنه المكان الذى أسمى فيه لتحقيق هذا الهدف. فإذا حدث وتعرضت لحادث تقطعت

بسببه أوتار الأعصاب في يدي قانئ أرى وكأن للعالم بالنسبة لي قد أنتهى. وتلك تجربة شائعة. فكثيرا مانجد أنفسنا وقد قضى على أحلامنا أو نهاوت خططنا نتيجة لكارثة غير متوقعة. وعند ذلك فإن حقيقة أن للغاية التي اخترناها كانت بمحض اختيارنا للحر قد تخفى علينا نتيجة للتجربة التي مررنا بها بطابعها الذي يفقدنا الاتجاه. ومثل هذا ما يحدث خاصة في حالة الحزن الشديد الذي نعانیه عندما يموت شخص كان مرتبطا ارتباطا حميميا بحياتنا. فمن شعرنا بالكلل قد نحس وكأن عالمنا قد تحطم بل وقد نراه لم يعد من الممكن للبقاء فيه. ولكن لأنني أنا الذي اخترت هذا للهدف بداية فقد أستطيع أن اختار غيره. والواقع أن سارتر قد أراد أن يدفع بهذا المعنى إلى أبعد من هذا ليقول أن هذه الانقلابات المفاجئة في أمورنا ليست بمفاجآت حقا بل ولا حتى حوادث لأنني أنا الذي وضعت نفسي - بحريتي - في الوضع الذي يمكن أن تحدث لي فيه. وعلى هذا فانا مسؤول تماما عنها ولا أستطيع بأي حال أن استخدمها كاعتذار لي لكي لا أصمل وأتوقف عن الفعل.

وفي هذا المفهوم : المشروع الأساسي، إذن نجد أكمل عرض لنظرة سارتر إلى الحياة على أنها حرية مطلقة. ولقد لاحظنا فيما سبق أن اختيار غاية أو هدف يضفي على الوجود الإنساني « حدودا خارجية ». فهل هذه حدود علينا أن نحيا في حدودها؟ سارتر يقول لا، إنها حدود نعيش بداخلها ولكن هذا لأننا قد اخترنا ذلك. فكما أردت فانا قادر على أن أضعني إلى ما هو أبعد أو أن أجذبها حتى تنصق لي. ولكن الأمر الجديد بالنظر في هذه الحدود التي اخترت بحرية والتي يقول عنها سارتر أن لها « وجود متعالي » هو أنها مهما اتسعت أو ضاقت فإنها تعني أنني قد أقمت حدودا متعالية لوجودي الراعي وأبني لا أستطيع أن أمضي إلى أبعد منها بل لقد لا أستطيع أن أبلغ حدود وجودي. وبمعنى آخر فانا أسير بحريتي. « ولنا مقضى على أن نكون حرا. وهذا يعنى أنه ليس هناك حدود يمكن أن تقدم لحريتي إلا الحرية ذاتها أو إذا أردت، فلنحس لسنا أحرار لأن لا نكون أحرارا(٢٠) ».

ويمرض لنا في بعض كتابات سارتر ما يبدو فيه وكأنه يوحى بأن هناك مجال واحد تكون فيه حريتي محدودة وهذا المجال هو في علاقتي مع الآخر في سريره أنه وعي آخر. فمن أحد فقرات كتاب « الوجود والعدم »، وهي فقرة تعد أكثر فقرات الكتاب استهزاء بها نجد سارتر يصف، بقدر كبير من العبورية، تجربة وقرع اللز تحت تحديد يقرئ شخص آخر ويتحدث بالذات عن تجربة الاحساس بالخضى من الآخر.

وتقع أهمية هذه الفقرة الطويلة والتي هي مع ذلك ميسورة للقراءة ومسلية في محاولته بيان أنى عندما أصبح واعيا بأن شخصا آخر ينظر إلى فإبني أجد نفسي مواجه بوجود آخر غير

الوجود المتعالي المصمت للموجود في ذاته، فأنا فجأة أجد نفسي في محضر آخر ليس من حيث هو مشروع بل من حيث هو ذات (٢١). فأكون حينئذ على وعي بنفسي كما يراني آخر وكأنني أرى نفسي ولكن من جهة ذات أخرى. وهذا يكون بمثابة أنني أرى ما هيئي التي لست أياها عن طريق شخص آخر لست أيضا إياه. ويشير سارتر هذا ليقنع القارئ بما يقول بالتهجيرة العاذية السالوفة التي يشعر فيها الشخص أن نظرة الآخر المحدقة المتفرسة فيه تحصره وتحد بشكل حاد قاطع. ويقدم لنا كمال على ذلك شعور الشخص عندما يضبط يسرق للنظر من ثقب مفتاح لباب فإذا ما فتح الباب فجأة راكضت راكمًا أمام اللقب فأنني أشعر فجأة ودون أن يكون لي حيلة في ذلك أنني قد حوصرت وحددت بنظرة هذا الشخص الواقف على رأسي.

ويوحى هذا الموقف أنه عندما يكون للحد المتعالي لوجودي هو مشروع أساسي، في صورة الموجود في ذاته والذي اخترته بحرية فانه في الواقع يكون قابلاً للتغيير على نحو لا نهاية له. لما إذا كان كما هو الحال في هذا الموقف هو ذات أخرى أو موجود آخر لذاته فأنني أكون أمامه لا حيلة لي ولابد أن تنقص لذلك حريتي. ولكن سارتر لا يطرح هذه المسألة ليكشف عن أي نقص في إطلاقة الحرية بل أنه يهدف على العكس أن يخلل على ضمان أنها مطلقة. فان أكون على وعي بالآخر كذات فإن هذا الوعي لا يزال مع ذلك صورة من الوعي ومن حيث هو كذلك فهو لا يزال إذن مشروطاً محدداً بلا موضوع للوعي بالذات، فعلى الرغم من أن نظرة الآخر المحدقة في قد حصرتني وأنا ملحق أمام الباب المفتوح فأنني سأكون مع ذلك على وعي بأنني خجلان أشعر بالخرى. ولكن هذا لن يكون إذن تحديداً لحريتي بل جعلها أكثر وضوحاً وظهوراً وذلك لأن الوعي بالذات الحاد والمصاحب للشعور بالخرى يظهر فيه على نحو لا يمكن إنكاره أنني لا يمكن أن أكون للخجلان والذي ينظر في الآن نفسه. فإذا كان وعي للشخص الآخر (أي حريته) قد حد مني وحصرني فليس ذلك إلا لأنني بحريتي قد حصرت نفسي وحددت منها. بل في الحقيقة قد كنت أنا الذي بتلقائية قد تسبب في أن يوجد هذا الآخر على أنه ذات. وعلى هذا فإن النتيجة المترتبة على ادراج مسألة الوعي بالآخر المتعالي من حيث هو ذات في هذا الموضوع، هو التأكيد على نحو أكثر قطعا على سجن الوجود الإنساني داخل حريته هو نفسه*.

* ويدلل سارتر بشكل قاطع علي أن حضور الآخر علي أنه ذات ليس واقعه انتولوجيه بل أمر محتمل عارض وذلك بمعنى أننا لا نستطيع أن نستلج أو نستولي على وجود أشخاص آخرين من مجرد التركيب الشخصي لوجود الشخص. فكون أن هناك أشخاص آخرين هو أمر لا يسبب إليه إلا أنه أمر حادث قد وقع. وقد تبرز هذه النقطة قليلة الأهمية في سياق نقاشنا هذا ولكن تفكير سارتر حولها وكذلك نتائج نظريته في الحرية تمثل أكثر نقاط تفكيره ابتعاداً واختلافاً مع تفكير هيجل (المؤلف).

وعند هذه المسألة على وجه التحديد نستطيع أن نذكر التناقض الذي وصفناه سابقاً وأن نشعر قوة قبضته وهو يسقط منيراً ما يزعمه سارتر حول الحرية المطلقة . فهذا التناقض هو في رغبة الحرية أن تعلم ذاتها وهي رغبة ، لابد أن تستغرب ، أنها ليست حرة لتحقيقها .

فعندما استعمار سارتر الديالكتيك الهجلى لمعالجة مسألة الآخر ، وعندما قصر هذا الديالكتيك على الفرد في صورة وعيه فإن سارتر يكون بهذا قد عرف الحرية على أنها ضدية الفرد لذاته . فالحرية تكون إذن الرغبة التي لا تنتهي لدى الوعي في أن يدفع بذاته ليخرجها عن الوجود .

حقاً أننا كأفراد أحرار لنا (بل ولابد لنا) أن نضع حدوداً نعيش داخلها وإننا نستطيع أن نغير هذه الحدود في أي وقت . ونحن في هذا أحرار حرية مطلقة بمعنى أن أحداً لا يستطيع أن يفرض علينا الحدود من الخارج . ومع ذلك فلا بد لنا أن لا نفعل أنها نظل مع ذلك حدوداً وإنها تقوم كدليل دائم على أن الحرية الانعائية هي تحديد مضاد لذاتها . ففي مفهوم سارتر للحرية لا يمكن أن يكون معناها القدرة على الحماية مع اغفال أو إسقاط الحدود . فحين على العكس أحرار لاننا في موضع الضد لأنفسنا .

وقد لا تبدو هذه الضدية للذات في الوعي في الظاهر أمراً إشكالياً غير أننا إذا تعمقنا في النظر إليها فسنجد لها تأثيراً مدمراً على فلسفة سارتر في مجموعها وعلى وجه الخصوص على فهمه للموت . فمضدية الوعي للذات يكون من تأثيرها أن تصبح متغلقتين عن كل أخرىة . فدعوى سارتر للمسرفة بأننا نختار حتى للحرب بل ولأننا بمعنى ما نختار حتى أن نولد ، تصدر عن اقتناعه الفلسفي العميق بأنه ليس هناك شيء مهما كان يمكن أن يعرض للحرية الإنسانية للخطر . ولابد أن نتذكر هنا أنه وصف الحرية بأنها قدرتنا على أن نختار مشروعنا الأساسي ، أو الغاية أو الهدف الذي نتحرك نحوه فيظهر لنا العالم كله في ضوئه . فعلى الرغم من أننا قد لا نستطيع أن نمارس قدراً واسعاً من الحرية في داخل مشروعنا الأساسي (فقد يكون هناك أموراً ليست قوية مما قد أفعل فيها إذا كنت أريد أن أصبح جراحاً ناجحاً للأعصاب) إلا أنني أستطيع دائماً أن أختار مشروعاً رئيسياً آخر حتى تحت أكثر الظروف صعبة وتطلبا . ولكن استخدام أمثله مثل الحرب أو الميلاد فإنها قد ترد عليه إذا أنها بمثابة قوله أنه حتى فطائع للحروب ومصادفات الميلاد لا تستطيع أن تفرس آخريتها على داخل وعينا . فالأخرية علده تتبع فقط من اللانحل . ونظراً لما يقوله عن ضدية الذات المتضمنة في الوعي ، وعن أنها صفة مطلقة فليس هناك إذن ما يمكن أن يضاد الوعي إلا الوعي نفسه . ولكن هذا يفرغ الحرية تماماً من معناها . فالحرية بهذا المفهوم ليست إلا حركة في

فراغ وإيماءه منخمة لا موضوع لها وإعصار عاصف ومع ذلك لا يحرك شيئا إلا ذاته. فهي حرية لأن لا تقبل شيئا.

أما الذى دفع سارتر ، وهو فيلسوف للحرية، لأن يصور نفسه داخل هذا الركن المنعزل فإنه أمر يبحث على السخرية إذ أن ما دفعه إلى ذلك هو بالذات الأمر الذى يعد أكثر استراتيجياته الفلسفية جرأة، وهو أنه قصر للدialektik على الموجود الفردى. وهو قد قصد بذلك أن يستبقى للفرد حريته الحقيقية فى علاقة وجوديه مع الآخرة. أما هيجل فلم يتوقف عند الفرد بل بين كيف أن التقيض الدialektيكى وهو يصدر عن الوعى يحمل معه كل الجسور التى قد تعيق أو تمسك به حتى يقضى ويستبد كل صورة من صور الآخرة. ليرد كل الوجود إلى الروح المطلقة الثابتة التوافق مع نفسها. والروح المطلقة حرة حرية كاملة حيث ليس هناك أى شئ يضادها غير أن هذا يعنى بالطبع أن الدialektيك قرب بلغ نهايته فلم يعد هناك أية آخرة أخرى لم يتم التغلب عليها. أما عندما قرن سارتر على العكس من هيجل بين الدialektيك ووعى الموجود الفرد فلم يعد أمامه من آخر إلا ذاته وذلك كان مقصدا عليه أن يظل يلتهم ذاته بلا نهاية مثل هذه اللتين الأسطوري أوربوريوس Ouroboros الذى يحيط بالخلقة كلها بينما يتغذى على نفسه ويلدها. وهكذا فإن حرية سارتر الدialektيكية هى نموذج للتناقض ذاته: فإذا كانت الحرية هى أعمق تشوقنا لأن نكون الآخر فاما أننا سنفضل فى تحقيق هذه الرغبة وعد ذلك لا نكون إذن أحرارا وإما أننا سنلجج فى هذه الحالة فأننا نبتل أن نوجد على الإطلاق.

والمثلث للنظر هنا أن سارتر لم يكن غافلا عن هذا التناقض إلا أنه لم يكن أيضا مزعجا منه. فهو يقرره هو نفسه وإن كان ذلك بطريقة مختلفة وإن تميزت بطابعه للمبتكر الخيالى، فهو يقول: إن الرغبة التى تصنع حريتنا هى رغبة فى أن نصبح الرب. وليست المسألة التى يليرها هنا أن الرب هو وجود لا تقارن عظمتها بنا وعلى ذلك فهو أبعد من قدراتنا ولكنه يريد أن يصل إلى القول باستحالة وجود الرب. ويتوصل سارتر إلى استحالة وجود الرب عن طريق تعبير بلاشى واسلوب جدلى ماهر نكس. فهو يقتبس التعريف للذى صاغه فى العصور الوسطى القديس توما الأكوينى والذى يقول إنه الوجود الذى ماهيته هى الوجود. فحسب تعريف سارتر لهذه الحدود المستخدمة فى هذا التعريف فإن مفهوم الرب يعتبر متناقضا تناقضا مباشرا. فالماهية، عند سارتر هى ما كان، أما الوجود فهو ماهو كائن، وعلى هذا فالصيغة المقدمة إذن تمثل الرب على أنه هذا الذى كان.

ولكن كيف تكون الرغبة الوجودية للوجود الإنساني هي رغبة في أن يصبح الفرد ربا؟ نذكر من عرضنا السابق أن ما يبحث عنه الوجود هو أن يملأ شئونه بالوجود في ذاته، ليصبح مصمما محصنا ضد الزمن فلا يتغير. أى يكون مثل الرب. ولكن هذه الرغبة بهذا المعنى هي على وجه التحديد أن تصبح ماهيتنا أى ذلك الذى كنا. ولكن هذا كما لاحظنا هو ما أسماه سارتر «الإيمان السرى»، ولكنه أيضا كما كشفنا في تحليلنا لنظرية الحرية الديالككتيكية هو رغبة في فعل مالا نستطيع أن نفعله.

ويتبين بوضوح أن إلحاد سارتر المعروف ليس هو مجرد موقف فكري خاص أو ميل شخصي قوى فهو يصدر في ذلك عن النقطة المركزية في كل اتجاهه الفكري. فكما أنه يرى أن الرعى لا يمكن أن يصبح الآخر كذلك على نفس المنوال وتحديل على الرب أن يوجد ولكن هذا في نفس الوقت لا يذيب الرغبة في أن يكون المرء ربا. وبما أن سارتر يريد أن يقيم التزامه بالحرية المطلقة على هذه الرغبة الخالصة للتناقض فليس من المستغرب إذن أن تكون الصورة التى يرسمها للوجود الإنساني هي صورة بالوان سوداء قاتمة. فهو يكتب عن هذا الوجود الإنساني قائلا: «إنه بطبيعته وعى شقى لا إمكانية لديه لتجاوز هذا الحال للشقى» (٣٣)، وهذا الاحباط الذى لا مهرب منه. والذي يصيب أعماق اشتراقنا هو ما يؤدي سارتر أن يخدم الجزء الرئيسى من كتابه «الوجود والعدم، بحارته التى اشتهرت عنه: «الإنسان هو عاطفة لاشتياق لا جدوى منها» (٣٤).

كيف إذن نصف مساهمة سارتر الأخيرة في تلهمنا لمشكلة الموت؟ لقد توصلنا سابقا إلى استنتاج ان الوعى هو شهوة لا تسدح أو تتطفا للموت. ثم تبينا بعد ذلك أن هذا الاشتياق بطوى تناقضا «يقضى عليه» بأن يكون حرية لا يستطيع أن يفعل فيها شيئا إلا أن يكون مصانا لذاته. فهل هناك معنى إذن للحديث عن وعى أشخاص بأنهم يموتون؟ وإجابة سارتر على هذا السؤال كما سترى اجابة مدحشة.

ففى القسم المعنون «موتى» فى كتابه «الوجود والعدم» يكتب سارتر ملاحظنا أن الموت ينظر إليه عادة على أنه نوع من الحدود. ومن طبيعة الحدود أنها تكجج في أنجهاين، أحدهما للخارج نحو المجهول الغريب والآخر للدخل للمعروف والمألوف. ولكن سارتر يرى أن استمارة الحدد هي استمارة خاطلة لأن الموت هو دلما لا معنى له سواء نظرنا إليه من الخارج أو من الداخل وأولئك الذين يفتخرون للموت على أنه حدود تولجه الخارج نحو «ما هو غير إنسانى» فإن سارتر يطلق عليهم الواقعيين The realists. فالموت هو بالنسبة لهم تلك اللحظة التى نمضى فيها صامتين إلى هذا

الليل المظلم، على حد تعبير الشاعر ديLAN توماس* أوه هذه النجوم للبعيدة التي لم يعد منها أى مسافر، فى كلمات هاملت فى مسرحية شكسبير الشهيرة. ومشكلة الاستعارة هنا فى رأى سارتر هى كما يقول « ان نفس تصور ما هو غير إنسانى، هو تصور من صنع الانسان (٢٥) فأولئك الذين ينظرون للموت على أنه تخوم تولجه الدخول أى للمثاليين فانهم يرونه على أنه «الظاهرة الأخيرة للحياة والحياة الصامتة». ويرى أولئك المثاليين أن الموت يكمل للحياة ويصنع خاضعتها: « فيصبح الموت معنى الحياة كما تصبح الدقة على الوتر الأخير معنى النغمة الموسيقية (٣٦) ».

غير أن الخطأ فى هذه النظرة يقع فى افتراض أننا على نحو ما نستطيع أن نوجه أنفسنا جهة هذه اللحظة الأخيرة وأن نستخدم لها على نحو يجعل منها قرارا عميقا لمعنى حياتنا. ولكن هذا الافتراض لا يعمل حسابا لأن الموت يأتى عندما يشاء لا عندما نريد. ويرى سارتر أن الوضع الانسانى فى هذه الحالة يمكن أن يوصف على وجه أدق إذا قارنا أنفسنا برجل محكوم عليه بالموت فيمضى ويعد نفسه بكل شجاعه للعقاب الأخير ويفعل كل ما يستطيع ليكون فى سلوكه على المشقة سلوكا مشرقا ولكنه مع ذلك وفى هذه الأثناء يموت بوباء الانفلونزا(٣٧).

فاستعارة الحدود تخفى أساسا هذا الطابع اللا عقلانى للموت. فهو يدأبى على العقل لأنه أساسا يأتى مصادفة ودون أى علاقة مع ما للحياة من أهداف وأعراض. وليس الموت هو نوع من الحدود لحياتى يمكن أن ألقى بنفسه عليه لاتجاوزته ولكنه حدث يفرض نفسه بلوع من القصدية السرية الخاصة به. « فليس الموت هو إمكانية لى كى لا أواصل تحقيق وجودى فى العالم بل هو على الأصح نفى ممكن دائما لكل ما هو ممكن لى وما هو خارج عن كل ما هو ممكن لى (٢٨) ». فالموت ليس شيئا أستطيع أن أتعامل معه بحريتى أو شئ أستطيع بحرية أن اصطرع معه بل ولا حتى أن أقبله بحرية لأن هذا الذى يأتى دون إنذار فيحرمنى من حريتى. إذن فهو ليس إمكانية بالنسبة لى بل هو ما يقضى على كل ما هو ممكن لى. ولهذا قطاعا أن الموت لا يبدو فى الأساس من حريتى فانه يستطيع فقط أن يلزع كل معنى من الحياة (٣٩) ».

وقد رأينا فى كل هذه المناقشة أن سارتر مصرا بالحاج على أن يؤكد على حقيقة أن الحرية هى التى تجعل للحياة معنى. فمعنى الحياة عنده أن لها مستقبل وانها نظرة للأمام وانظار لما

* Dylan Thomas (١٩١٤ - ١٩٥٣) شاعر من ويلز صدرت مجموعة قصائده عام ١٩٥٢ وأشهر اصغاله مسرحية للراديو (١٩٥٤) والاشارة إلى بيت من قصيدته للشاعر يرمى بها لباه ويقول فيه:

Do not go gently into that dark night
Rage, Rage against the dying of the Light

سيأتي . فالحياة على وجه التحديد هي الحرية في استيقاظ الحساب مفتوحا . والحياة هي إذن نوع من الانبساط لما هو ، لم يقع بعد ، وذلك في مقابل إن الموت هو ، كل ما أنهز وتم . وعلى هذا فمعن الضروري لنا أن نعتبر حياتنا على أنها ليست مصبوغة فقط من التوقع والانبساط بل من توقعات هي نفسها انتظار لتوقعات وانتظارات (٤٠) .

فهل يكون سائر هذا بهذا قد أحيانا من جديد تصور الحرية واندخله عاملا في هذا العرض ؟ لاشك أن الأمر يبدو وكأن الحرية التي وصفناها بأنها متناقضة في ذاتها تستخدم هذا كإساس لمعنى الحياة . فهل يتحقق عنها ذلك ؟ لقد وصفنا الموت بأنه هذا الذي يأخذنا بلا إندار مسبق ، فهو لا يعرض لنا على أنه شيء يمكن لى أن نأزله بهرئى . فسائر يستخدم الحرية هذا بوضوح بما يوحى أنها نوع من الهرب إلى الأمام والموت من ورائها مطبق على أعقابها ، فهي محاولة لاستيقاظ «الحساب» مفتوحا كي تتلاحق فيه إشارة ، لم يقع بعد ، تعقبها إشارة أخرى ، لم يقع بعد . ويجب أن نلاحظ إذن أن ما نلاشى فجأة هو أى معنى للوعى وهو يد بحرية حدوده مستبقا نفسه كما يحدث فى « المشروع الأساسى » . فالموت ليس شيئا يمكن أن نتعامل معه عن طريق مشروعنا الأساسى . فلا نستطيع أن نحسب الموت كمغامرة أو أن نخطط للموت ببطولة أو فى استشهاده وليس ذلك فقط لأننا قد نموت أولا بالانفونزا ، بل لأن الموت ليس شيئا يمكن أن يفتر .

فما هو الموت إذن ؟ وجواب سائر هو : « ليس إلا المعطى (٤١) » ، ولكن ماهو المعطى ؟ هو الموجود فى ذاته . والمادية . أى هذا الذى كان . فالموت ، الموجود فى ذاته لا يعقل لأنه يحرمنى إمكانيتى وهذا الذى أقول عنه ، لم يقع بعد . فالأمر الذى له معنى إذن هو مجرد أن أكون حيا وأن أتحرك دائما للأمام . ولكن للأمام إلى ماذا ؟ إلى الأمام إلى نهاية لا نستطيع أن نصل إليها . ويتربط على هذا التصور أن تكون للحياة هي مجرد الهرب من الماضى . ولا يمكن أن يكون لها أى هدف آخر . فهي لا تستطيع أن تصل إلى مكان ما بالتحديد لأنها لا تستطيع أن تصل . ولا تستطيع إلا أن تواصل وأن تواصل . والحياة إذن ليس لها من قالب أو نموذج إلا هذا المعمار الذى يملكه مفزوعة خلال الأدغال العارضة لتاريخها للشخصى بالذات . ولا يكاد يكون من الممكن أن نعتبر مثل هذه الحياة ذات معنى بل أن اعتبارها ، اشتياق لا جدوى منه ، قد يكون وصفا أصدق وأكثر ملائمة .

ولقد عبرت فيما سبق عن رأى فى أن فهم سائر الموت هو فهم غريب مشوش . ونستطيع الآن أن نتبين لماذا ؟ فلا يمكن لسائر أن يرى فى الموت إلا أنه هذا الذى كان ، فلا يمكن للموت أن يكون بأى معنى من المعانى قلتم فى مستقبلا . ولهذا قلنا لا نستطيع أن نخشاه . ومن ثم فإن الوعى الذى هو اشتياق للموت (للماضى) مقضى عليه بالنقل فى اشتياقه فإذا ما حصل على ما

يريد لم يكن من الممكن له أن يكون ماهر. فطالما كنا أحراراً أى طالما نجحنا فى أن نمنع آخرتنا أن نمسك بأقدامنا ثابتة فى عيبية الماضى الذى لم يعد حتى ماضينا، فلا يعود هناك إذن شئ أمامنا. ولكن ليس فى هذا أى نوع من الحرية.

ولا ينكر سارتر بالطبع أن الموت متقدم علينا ، داخل الزمن، ولكن، كما رأينا، فهو يمكن فقط أن يكون متقدماً علينا بمعنى أنه خلقنا (كما هي، هذا المعنى) وعلى هذا فهو شئ لا يمكن لنا أن نكونه. ولهذا السبب فكما أن الوجود الإنسانى لا يمكن له أبداً أن يبلغ ويقتضى بحدود حريته فهو أيضاً بالمثل لا يستطيع ، أن يكشف فئاته (٤٢)، وكما لئى لست حراً لأن أتوقف عن أن أكون حراً فكذلك أيضاً أنا ، لست حراً لأن أموت، وإن كان سارتر يضيف إلى هذه العبارة عبارة أخرى وإن كان لا يفسرها وهى قوله ، أنا فإن حر(٤٣)، وهذه العبارة الأخيرة هى من أكثر عباراته إثارة للشك فيها.

فحقاً لئى فإن بمعنى أن كل شئ بعد حين سوف يكون ماضياً ولكن الماضى فى حدود تعريفه له يستدعى كشخص موجود. وعبارة سارتر فإنه يقول: ، مادم الموت يفر هارباً من مشروعى لانه غير قابل للتحقيق فانا نفسى أيضاً أفر هارباً من الموت فى مشروعى نفسه. وحيث أن الموت هو دائماً وراء نطاق ذاتى فلا مكان له إذن فى ذاتى(٤٤)، وعبارة أخرى فإن أكون واعياً تعنى أن أكون قائماً.

ولقد رأينا كيف أن مذهب سارتر فى الحرية قد أرقعه فى شباك الدوالكتيك دون أمل فى الخلاص منه حتى لم يعد ممكناً أن نعتبر هذه الحرية حرية فعلاً. وعلى هذا فانا نخلص إلى نتيجة لا مهرب منها وهى أن الوجود الإنسانى بالنسبة لسارتر ليس حراً ولا قائماً.

ولقد كان مقصداً من دراسة سارتر أن نتحقق إذا ما كان بمهارته واستخدامه للنقد لهيجل قد استطاع أن ينتفع ويستفيد من نجاح هيجل فى ادراج الآخرة (أو الموت) إلى موضع المركز من الذات مع جذب فعل هيجل الذى أفقده الفرد ونسطيع الآن أن نرى أنه على حين نجح هيجل فى أن يجد مكاناً للموت فى بديان الفكر وإن لم يترك مكاناً للفرد، فإن سارتر قد نجح فى وضع الفرد فى بناء الفكر ولكن هذا كان على حساب جعل الموت موضوعاً لا يخضع للفكر. فقد دال هيجل على أن الموت ممكناً ولكنه لم يجد من يموت. أما نظرية سارتر فقد استغنت الذات الفردية ولكنها حرمتها من إمكانية الموت.

وكلما نلاحظ فأننا وصفنا في هذه الدراسة التحدى الذى يطرحه الموت أمام كل منا بأنه مطلبنا بالتغلب على الحزن والأسى Grief أى على رد الفعل الأشبه بالموت ولذى تستجيب به الحياة للإنفصال المتوقع وقد استطاع سارتر أن يقدم لنا صورة لا تنسى للوعى على أنه للحزن والأسى بذاته، وصورة للوجود الإنسانى على أنه تكل دائم وواعى بذاته. فحين لنا مقضى علينا بالحرية، بل بالحزن الذى لا يتطلع ولا راحة منه.

غير أن فضل سارتر هو فضل مفيد غاية الفائدة فى عرضنا ودراسنا المسئلة لمشكلة الموت. فهو فى نهاية الأمر فشل رائع معنى. فقد تلقنا منه أولاً أن تلك المحاولة فى الفكر الحديث التى كانت موضع ترحيب وإعجاب كبيرين لمعالجة مشكلة الآخر الذى لا يمكن أخفائه، ونهى بها بالطبع الديالككتيك الهجلى، لم تتج فى تحقيق المطلوب منها. فهى لم تفلح إلا فى تأكيد الموت على حساب الفرد أو تأكيد الفرد على حساب الموت. ولكن لما كان كل من هيجل وسارتر مفكر مكتمل البراعة فإنه لا يحق لنا أن ننظر لطول هذه المشاكل لدى المفكرين السابقين، ولكن علينا أن نتجه قدما إلى أولئك المفكرين الذين يكشف تفكيرهم عن ضرورة التوصل إلى نظرة مقنعة عن اللغاة الإنسانى ومعرفة لاستعالة تحقيق ذلك عن الطريق الذى أتخذه سارتر وهيجل.

ولا بد أن يسجل لسارتر أنه قد أدرك هو نفسه فشله فى السنوات التى أعقبت ظهور كتابه «الوجود والعدم» خاصة عندما بدأ التأمل والتفكير فى التكلفة البشرية الفظيمة للحرب العالمية الثانية. فهو يعترف أن «النتائج السريع للأحداث قد حطم السد للمقام للفردية»^(٤٥)، فهو لم يعد يستطيع أن يضع الفرد وأن يحفظ له بوقار مكانته أمام القوة الفظيمة لأحداث التاريخ التى «استهلك الرجال الذين استخدمتهم وقتلهم بوطأتها وكأنهم مجرد أحصنة. فقد اختارت المماتلون الذين وضعهم على مسرح الأحداث وغيرتهم تماما حتى نخاع عظامهم بالدور الذى فرضه عليهم وعاد أقل تغييرا تفصلهم مستغنية عنهم وتأخذ بدلا منهم آخرين جدد تماما»^(٤٦).

ولقد تخلى سارتر بعد ذلك عن محاوله الوجودى لشؤون البشر ليستعويض عنه بالماركسية. وكان مقصده بوضوح أن يفسر ما لآخر من سلطان فطى على حيوات أفراد البشر. وليس هذا مجال لتقييم هذه النقطة فى بؤره النظر، إلا لأن نقول أن سارتر لم يتخلى مع ذلك عن المنهج الديالككتيكى الذى قد أخذه ماركس نفسه عن هيجل. وعلى الرغم من أن المكان الأول المفضل فى الديالككتيك قد أحلته بهذه النقطة الآخر الموضوعى بدلا من الذات الراضية فقد بقى مع ذلك التضاد للذاتى المتضمن فى الديالككتيك مع حركته الدائبة جيلة ونهايا والتي لا يمكن أن تسمح للذات أو للآخر أن يرتبطا فى علاقة تكامل دون أن يتسوجب الواحد منهما الآخر فى نفسه.

وعلى هذا فلا بد لنا من أن ننظر إلى مفكرين آخرين ، والشروط المطلوبة فيهم واضحة . فإذا كان التصور الجذري في فكر سارتر وهو « تصدية الوعى (أى حقيقة أن الوعى هو دائما وعى بـ...) قد أفضى به إلى الطريق المسدود باعتبار خلود الروح هو أمر لا يمكن تجديده ولكنه يفضى مع ذلك إلى ثكل دائم خالد فلا بد أن نجد مفكرا آخر تكون نقطة البداية لديه هي شئ سابق على الوعى . ثم علاوة على ذلك فما دامت الحرية عند سارتر قد أعتبرت هربا مندفعا دائما إلى الأمام نحو مستقبل فارغ أمام ملاحقه الفناء الذى هو دائما في صورة الماضى فإن المطلوب أن نجد مفكرا يسمح للكانن الموجود بالحرية أن يتحرك قدما إلى مستقبل يقوم فيه الموت على أنه الأمكانية الخاصة بالفرد والتي يمارسها حرا .

Notes

- 1- Being and Nothingness, p. xlv.
- 2- Ibid., pp. lii. liv.
- 3- Ibid., p. liv.
- 4- Ibid., see pp. 554 ff.
- 5- Ibid., p. liv ff.
- 6- Ibid., p. liv .
- 7- Ibid., p. lx.
- 8- Ibid., p. lxi.
- 9- Ibid., p. lxi.
- 10- Ibid., p. lxi.
- 11- Ibid., p. 84.
- 12- Nausea, pp. 177, 174.
- 13- Being and Nothingness, p. 21.
- 14- Ibid., p. 11.
- 15- Ibid., p. 82.
- 16- Ibid., p. 565.
- 17- Ibid., p. 29.
- 18- Ibid., see p. 117.
- 19- Ibid., p. 28.
- 20- Ibid., see especially pp. 47-70.
- 21- Ibid., p. 69.
- 22- The Flies, Act II, Scene 2.
- 23- Being and Nothingness, p. 554.
- 24- The Emotions: Outline of a Theory.
- 25- The same argument appears in Being and Nothingness P.445.
- 26- Being and Nothingness, p. 549.
- 27- Ibid., p. 555.
- 28- Ibid., p. 477.

- 29- Ibid., p. 443.
- 30- Ibid., p. 439.
- 31- Ibid., pp. 256 ff.
- 32- Ibid., p. 556.
- 33- Ibid., p. 90.
- 34- Ibid., p. 615.
- 35- Ibid., p. 533.
- 36- Ibid., p. 532.
- 37- Ibid., p. 533.
- 38- Ibid., p. 537.
- 39- Ibid., p. 539.
- 40- Ibid., p. 538.
- 41- Ibid., p. 547.
- 42- Ibid., p. 546.
- 43- Ibid., pp. 547 ff.
- 44- Ibid., p. 548.
- 45- Quoted by McMahon, *Humans Being*, p. 25.
- 46- Quoted Ibid., p. 27.

Bibliography

- Hazel Barnes, *Sartre* (New York: 1973).
- Joseph Fell, *Emotion in the Thought of sartre* (New York: 1965).
- Marjorie Grene, *Sartre* (New York: 1973).
- Thomas M. King, *Sartre and the Sacred* (Chicago: 1974).
- Anthony Manser, *Sartre: a Philosophical Study* (London: 1966).
- Joseph H. McMahon, *Humans Being: The world of Jean-Paul sartre* (Chicago: 1971).
- Iris Murdoch, *sartre* (New Haven: 1953).
- Arne Naess: *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgensteing, Heidegger, and sartre*, tr. Alastair Hannay (Chicago: 1968).
- Maurice natanson, *a Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*(the Hague: 1973).
- Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, tr. Hazel Barnes (New York: 1956).
- *the Emotions: Outline of a Theory*, tr. Bernard Frechtman (New York: 1948).
- *Existentialism*, tr. Bernard Frechtman (New York: 1948).
- *Nausca*, tr. Lloyd Alexander, (Norfolk: n.d).
- *No Exit and Three Other Plays*, tr. Stuard Gilbert (New York: 1955).
- *Situations*, tr. Benita Eisler (Greenwich: 1965).
- *Transcendence of the Ego*, tr. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick (New York: 1957).
- *What is Literature ?* tr. Bernard Frechtman (New York: 1949).
- *Words*, tr. Bernard Frechtman (New York: 1964).

الموت من حيث هو إمكانية

- السلطان

١٤ - فريدريش نيتشه*

١٨٤٤ - ١٩٠٠

ناقشنا في فصل سابق ما قام به هيغل من إدراج الانفصال الذي يسببه الموت ليتكامل داخل الوجود الإنساني. وقد استطاع بالإشارة إلى تركيب الوعي أن يبين كيف أن واقعية الموت هي ما جعلت الوعي ممكنا ابتدأ. وقد حقق هيغل ذلك بادخال الآخرة أو الانفصال إلى داخل الوعي. ولكي يشمل الآخرة في الوعي فقد كان عليه أن يلجأ إلى مفهوم الديالكتيك الذي هو عملية متصلة من التوفيق بين الأضداد. على أن فشل هيغل كما أشار كثيرا من الوجوديين وغيرهم من الفلاسفة كان في فشله أن يضع حدودا لشهية الديالكتيك التي تلهم كل شيء وكأنها نهر يغير مع تدفقه مواضع كل شيء إلا نفسه ليصبح أخيرا بحرا كونيا واحدا. فهذه المرحلة التي يسميها هيغل المطلق لا تترك للفرد مكانا فيها.

وقد أدرك سارتر جوانب القوة الكبرى وجوانب الضعف الأساسي في تفكير هيغل وحاول أن يصحح ذلك بتعريف الوعي الفردي على نحو يجعل للديالكتيك مشمولا بدخله. ولقد نال سارتر قدرا مبررا من التقدير والمدح على براعته النضفية وإبداعه ومع ذلك فالواقع، كما لاحظنا في الفصل السابق فإنه على الرغم من نجاحه في حماية الفرد ضد الديالكتيك فإنه لم يستطع أن يجعل واقعة الموت تدرج في وصفه للوجود الإنساني. وقد يكون السبب في ذلك واضحا. فبعد أن قصر سارتر الديالكتيك على الوعي الفردي فقد استحال عليه أن يصف أي اتصال مباشر بين الفرد والآخرة للحق. فليس للوعي عنده أي تضاد إلا ما يصدر من داخل ذاته. لقد أعطى هذا لسارتر حرية

* ١٨٤٤ - ١٩٠٠ فيلسوف ألماني وعالم بالدراسات القديمة وناقد للأخلاق المسيحية قدم في كتابه هكذا تكلم زرادشت، ١٨٢٣ - ١٨٩٢ تصورا للسوبرمان، علي أنه بطل عظيم للروح يجاوز أخلاق العبودية المسيحية وتحرره عاطفه قوية نحو إرادته القوة التي يوجهها نحو الإبداع. والفلسفة نيتشه تأثيرات أخرى كثيرة في المصدر الحديث وإن كانت فلسفته قد استغلتهما للنازية للترويج لعدوهم بتفوق الجنس الآري. (المترجم)

الإفصاح عن فلسفة في الحرية المطلقة للفرد ولكنها كانت على نحو سآخر، حرية عاجزة عن أن تفعل أى شئ لئى آخر إلا ذاتها. فهي حرية كاملة ولكنها أيضا حرية بلا أى سلطان تاما. فليست لها القدرة حتى على استبعاد نفسها. فالمرء بهذا المعنى مقضى عليه بالحرية على حد تعبير سارتر الشهير. ولهذا كنا على استعداد للاتفاق معه أنه نتيجة لهذا السبب «فالإنسان هو تشوق لا جدوى فيه».

ومع مواصلةنا النظر في التفكير الغريب في موضوع الموت فقد انتهى بنا ذلك إلى التساؤل إذا كان من الممكن وصف الوجود الإنسانى على نحو يكون فيه حرا وذا سلطان ومع ذلك ينظر إليه على أنه فانى. ولقد سبق لنا قبل ذلك أن رأينا أن مالميس حرا لا يمكن أن يوصف بأنه حى - وبالتالي فإنه وينفس هذا الحكم لا يستطيع أن يموت. ولكن أن يكون المرء حرا دون أن يكون له سلطان على الآخر (كما يقول سارتر) فهذا يعنى أنه غير قادر على أن يموت وأما أن يكون حرا وذى سلطان لا يحد على الآخر (كما يقول هيجل) فهذا يعنى بالضرورة حذف وإنكار الآخر ومع ذلك يحذف فريديته هو نفسها، وسنحاول في هذا الفصل أن نبين أن كلا من نيتشه وهيدجر يمثلان تقدما واضحا في تفكيرهما عن الموت بالنسبة لسارتر وإن كانا قد سبقاه تاريخيا.

ولقد أشرنا قبل ذلك إلى إنجاز أن اهتمامات سارتر الفلسفية قد وقعت تحت تأثير حاسم من للفلاسفة الألمان الثلاثة: هيجل وهرسل وهيدجر. فهو قد أخذ عن هيجل البنيان الديالكتيكي الوعى على أنه المشكلة المركزية للوجود وأخذ عن هرسل المنهج الفينومولوجى. أما تأثير هيدجر على سارتر فهو أكثر تعقيدا، فالواقع أن أمامه بفكر هيدجر رغم كل أسلوبيه المعقد الذى أختار أن يعبر به عن تفكيره كان الساما قويا حادا بشكل خاص مميّز ولاشك أن كتاب هيدجر «الوجود والزمن» كان دائما أمام سارتر وهو يكتب كتابه «الوجود والعدم» بعد الكتاب الأول بعقد من الزمان تقريبا. ورغم ذلك فلاشك أنه مما يثير التعجب أنه قد عامل بقدر كبير من الاستخفاف الاتجاه المركزى الذى كان موضع اللقل في تفكير هيدجر. فقد رأى سارتر بسرعة وبدقة أن هيدجر قد وضع جانبا أية أهمية لمظاهره الوعى ليترك المقام الأول لمسألة الوجود، وببساطة فإن سارتر يعان أنه لا يستطيع أن يرى كيف تتقدم مسألة الوجود على مسألة وعينا بالوجود. وقد يكون السبب في موقفه هذا نابعاً عن أن سارتر الذى عاش وكتب في جو من التفكير الديكارتي الرسمي في فرنسا كان عاجزا عن أن يتبصر بأن فلسفة هيدجر قد كتبت بخلفية من إطار مختلف تاما. فالجو العقلى الذى استنقشه هيدجر كان خاليا تاما من أى تأثير ديكارتي بل كان جو عواصف للجمال الباردة التى عاشها نيتشه وإن هذا الجو هو ماكان له التأثير الأول عليه. ولقد اعترف هيدجر بما يدين به لنيتشه في أواخر تاريخه

الفلسفي وذلك بمقال طويل ودراسة من مجلدين عن تفكير نيوتن. وحيث أنه ليس هناك أدلة كافية على أن سارقر قد قرأ نيوتن على الإطلاق أو إذا كان ولو على نحو غامض عارفا بالموضوعات المسيطرة على فكره، فليس لنا أن نتوقع منه أن يفهم أن هيدجر عندما يتكلم عن الوجود فإنه يتحدث في ضوء هجوم نيوتن للجزئى والشامل على مجموع الفكر الغربي. وعلى الرغم من أن هيدجر يزعم أن مفهوم الوجود يمكن أن نجده لدى مفكرين قدامى أمثال بارمينيدس وهيراقليطس* فمن الممكن أن ندخل مع ذلك على أنه ما من أحد قد تكلم عن الوجود على نحو مشابه بما فعل هيدجر. كما أنه من المؤكد أن أحدا لم يقرن بين الوجود والموت كما فعل هيدجر. وعلى هذا فسوف نقدم على هذه المناقشة من خلال تفكير نيوتن وخاصة تلك للجوانب من فكره التي تلقى ضوءا على هذه المشكلة التي وصلنا إليها مع تحليلنا السابق، ونعنى بها السؤال عما إذا كان من الممكن وصف الوجود الإنسانى على أنه حر وذى سلطان وأنه مع ذلك وجود فائق؟

* بارمينيدس - هيراقليطس - بارمينيدس ولد حوالي ٥١٥ ق.م ويعد أهم الفلاسفة اليونان فيما قبل سقراط. وهو يروى في قصيدته، عن الحقيقة، أن الآلهة حطمت أن الواقع يمكن أن يكون موجودا بالضرورة أو أن لا يكون موجودا بالضرورة أو أن يكون الأمرين مما وهو ما يستحيل. فإذا أخذنا الأمر الأول فيمكن أن نستنتج منه أن الواقع لابد أن يكون غير مخلود من شيء كما أنه لا يفنى ولا يتقسم وأنه كامل غير متحرك. وهذا الواحد البارمينيدى يقابل بالمعنى المظهر العنصرى المتنوع للأشياء وهو ما يظهر من خلال التقابل بين أمرين كلاهما غير واقعي كالضوء والظلمة. والفلسفة بارمينيدس لها تأثير كبير على أفلاطون حتى أن بعضهم يرى أن فلسفة أفلاطون هي مجرد تطبيق على آراء بارمينيدس.

هيراقليطس من أفسوس توفي بعد ٤٨٠ ق.م وحياته وأعماله غامضة محققة بكثير من الأساطير وإعادة الصياغة لآرائه. والكتاب الوحيد الذى عرف أنه أنتجه قد فقد مذكرا على الرغم من أنه كثيرا ما كان موضوع اقتباس ومناقشة. وللفكره الترمسية صده هي اللوجوس (القانون أو المبدأ) الذى يتحكم في كل شيء. وهذا اللوجوس يمكن أن يسمعه ويتفاه البشر وهو يرحب الأمتداد ويرتبط إلي حد ما بالثار التي هي أبرز العناصر الأربعة التي يميز بينها هيراقليطس: الهواء (أو النفس وهو المادة التي تصنع منها الأرواح والتراب والماء)، ويذكر عادة هيراقليطس بكلمته الشهيرة عن التدوير ولك لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين وقد كان لولائه حول أولوية وجود اللوجوس الذى يقابل عالم التغيير والظواهر كان له تأثير كبير على الفلسفة الأفلاطونية وعلى الرواقيين.

ولقد لاحظنا في الفصل السابق أن الفكرة المركزية التي شكلت تفكير سارتر كان إيمانه العميق والذي للزم به بأن الوعي هو دلائما وعى به .. ونستطيع أن نجد مفهوما مشابها عند نيتشه له مثل هذا التأثير المركزي للتظلمى على فكره . وهذا المفهوم ببساطة هو مفهوم السخط المكبوت الخفى (Resentment) * وهذا السخط المكبوت يتبدى دائما فى صعوبة ترك الماضى أن يصبح ماضيا أو فى عدم القدرة على اللسان . وخير ما يجعلنا نرى موضع هذا السخط فى تفكير نيتشه هو من خلال دراسة نقد الذى لم يتوقف للاخلاق وهو ما سحاول أن نقدم له تلخيصا موجزا فيما يلى .

فى كتابه المعنون « أنساب الأخلاق Genealogy of Morals »، يطرح للمحاسبة كل مؤرخى الأخلاق «Historians of Ethics» . ويرى أنهم فى محاولتهم تبين مصدر الأخلاق فإنهم جميعا قد غادرتهم روح التاريخ الحقيقية فهم جميعا فردا فردا يفكرون تفكيرا غير تاريخي وذلك كما هى العادة القديمة بين الفلاسفة (١) . وخطأهم الخطير أنهم جميعا قد بحثوا عن نشأة مفهوم الخير فى المكان الخاطئ؛ فالحكم بالخير لم ينشأ مع أولئك الذين صنع معهم الخير . بل إن الاخيار أنفسهم ، وهذا يعنى النبلاء الأقوياء ذوى المكانة العالية وأصحاب الفكر العالى هم الذين قرروا وحكموا على أنفسهم وعلى أفعالهم أنها خيرة (٢) . ويرجع نيتشه حجة فى ذلك ، وهو الذى تدرب كلفيه لغوى ، إلى المصدر اللغوي لكلمة « خير » . فقد وجد من دراسه اللغوية أن كلمة «خير» فى لغات مختلفة يمكن أن تدل على ما هو ذليل بالمعنى التراثي للطبقي ومن هنا فقد تطور بالضرورة التاريخية مفهوم الخير الذى يشمل نباله للفكر والتميز الروحي . وكان هذا التطور موازيا موازاة دقيقة لهذا التطور الذى تحولت به مع الوقت مفاهيم العامى والشعبى والسفلة إلى مفهوم الشر (٣) .

* Resentment : الكلمة لها أهمية ومعنى خاص عن نيتشه . ويصعب ترجمتها ترجمة تشمل كل المعانى التى يحيط بها الفكر الألماني . وهى لغويا تعنى الشعور بعدم اللزضاء أو الاستنكار أو ملاحظة أو شخص يعتبر مسببا للإهانة أو الاساءه وهى مأخوذة عن الفرنسية وترجمتها القراميس العربية للانجائزية (مثلا: السرور) الامتعاض أو الاستياء أو الغيظ . وقد فضلنا أن لترجمتها بالسخط المكبوت لتشمل بعضا من المعانى التى يستخدمها فيها نيتشه . والسخط ضد الرضى (محيط للمحيط) ومع ذلك فهناك تعفظ فى المحيط يقول أنه لا يكون إلا من الكبار والمنظمة دون الأكفاء والظنراء . مما خرجهم عن السعي الذى يستخدمه نيتشه . ومن الممكن ترجمته بالعقد وفى المعجم الوسيط أنه الإطراء على العداوة والتدريس لغرضها وهذا يحيله أقرب إلي معنى نيتشه وفجئت السخط على العقد . وسخطه فى محيط المحيط: كرهه وغضب عليه ولم يرضه وهو أقرب إلي المعنى اللغوي الأوربي . وقد أضفت إليه صفة أنه مكبوت حتى إذا ظهر كان أقرب لتاريخ الاخلاق الذى يتحدث عنه نيتشه . والكلمة على أية حال يصعب ترجمتها ومازالت غير راضى عما قدمت لها . وأحيانا اتجه إلي ترجمتها بالعقد وليس السخط وفى تعريفات الجرجاني العقد هو طلب الانتقام ، والغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التنفسي فى الحال رجع إلي الباطن واحتقن فيه فصار حقدا . وهذه معانى داخله فى استخدامات نيتشه للكلمة . (المعرج)

والأمر الهام فى هذا التحليل ليس هو معرفته العلمية بمصادر الكلمات لغويا ولكن المهم هو أنه أدخل التاريخ فى الأخلاق. فمفهوم أن الأخلاق فى ذاتها تاريخية لا يعنى فقط أن الأخلاق نسبية بل أنها كذلك تعبير عن عصر معين وعن أقوال بالذات. فكل نظام أو مذهب خلقى يمكن أن يعتبر نوعا من الذاكرة غير الإرادية وغير الواعية لأولئك الذين ابتدعوه. ويكون أن نيتشه لم يتصد أن يتناول بالبحث المبادئ الخلقية مجردة عن الزمن يبدرا واضحا من مجرد عنوان كتابه. فالتحدث عن انساب الأخلاق يعنى التأكيد على مصدرها التاريخى وعلى طابعها التطورى. فقصده نيتشه أن يجرد الأخلاق وما هو أكثر منها كما سترى، من أى دعوى أن تكون كلية شاملة.

ولا ينبع هذا الهجوم على كلية أو شمولية الأخلاق من مجرد الاكتشاف العلمى الذى قرره نيتشه بدراسته بأن الكليات هى دائما زلفه ولكنه ينبع أيضا من اعتقاده الجذرى بأن الأخلاق هى «نلى لارادة الحياة»، وإنها جوهر غريزة للتدهور والانحطاط التى تجعل من نفسها أمرا إلزاميا ولجبا. فهى تقول: «إنى»، وهى حكم بالادانة يصدره لمدان المحكوم عليه^(٤) ويكتب قائلا: «يقدر ما يكون إيماننا بالأخلاق فأننا بذلك نصدر حكما على الوجود»^(٥) والسبب فى ذلك هو السخط المكبوت resentment لعدم القدرة على التسيان أو الفشل فى ممارسة ما يسميه نيتشه القدرة أو قوة التسيان^(٦).

فإذا عدنا إلى تاريخ الاخلاق رأينا من المرض الذى يقدمه نيتشه ما الذى يقتضيه هذا السخط المكبوت. ففى البداية لم يكن اللبلاء يعتبرون أنفسهم اختيارا أى على أنهم متميزين عن من هم غير لبلاء أو أشرار. ولكن كانت طبيعتهم ببساطة أن يقولوا نعم لغيرالزم وأن يتصرفوا بدافع من أرواحهم الحيوانية العالية دون أى اعتبار لنتائج أعمالهم. فهذه الغيرة الأصلية كانت إذن تلقائية منبسطة وفرحة. ولكن ما حدث مع ذلك أن كل الأشخاص لم يكونوا لبلاء أو أختيارا بهذا المعنى. فقد كان هناك أيضا الضعفاء والمرضى والجبناء الخائفون الذين كانوا يجدون أنفسهم على نحر مستمر ضحايا لما يصنع به اللبلاء من توفر فى الصحة والانفعالات والمواطف غير المكبوتة. ولهذا فإن بعض أكثر الفقراء استفازا فى مجموع أعمال نيتشه تتعلق بتلك العلاقات الأرى بين اللبلاء وضحاياهم من العامة المقهورين. وهو يستخدم مصطلح سوء السمعة هو مصطلح الحيوان الأشقر لوصف أولئك الأشخاص الأكثر نبالة وإن لم يكن يكاد يفكر بهذا فى هذه الأفضلية التى يعطيها الدازوين لمظهر الجسد الأبيض الشمالى. فلم يكن نيتشه يقصد أى تفرقة بين الأجناس. فالمصطلح كان فى الحقيقة استعارة مجازية للأسد وكان يستخدمه لمجرد أن يبحث فى الذهن الملاقات الحيوانية لللبلاء وفقدانهم للنام لما يمكن أن يجد ضميرا. فهم فى نظره لهم براءه الحيوانات

المترحشة: ونستطيع أن نخيلهم عاكدين من نشاط قاصف عرييد من القتل والسلب والاعتصاب والتعذيب وهم مع ذلك فرحين وفي سلام مع أنفسهم وكأننا كانوا يمارسون مزحة أخويه .. ففي أصمق كل هذه الأجناس النبيلة يكمن الحيران المفرس المترجعه بكليته للذهب والغزوة (٧). ويجسد نيتشه في كل حضارة وثقافة دلائل على ظهور الحيوان الأشقر: «ولقد تركت الأجناس النبيلة في كل مكان وراثتهم وفي إثرهم التعبير المفتاحي عنهم بكلمة البرابرة» (٨) ويصفهم في موضع آخر بأنهم قساة بدون شفقة ولتهم مجرمين مدغزليين يملون دائما للكذب والخداع (٩).

ومثل هذه الاقتباسات شائعة بقدر كافي في كتابات نيتشه حتى أننا لا نستطيع أن نفعلها أو نستقلها على أنها مجرد تعبيرات فظة غليظة نادرة بل أننا في الحقيقة لا نستطيع أن نفعلها على الإطلاق ولكن علينا أن نفسرها بحرص وعناية لأنها تقدم لنا مفتاحا جوهريا لفهم نيتشه للإخلاقيات الإنسانية.

ومن الضروري أن نلاحظ أنه على الرغم من أنه من الصحيح تماما أن الضعيف يسمى إليه القوي بدون أي خجل فإن فلسفة نيتشه في مجموعها تؤكد على أنه ليس هناك أحد قد حكم عليه أن يكون ضعيفا نتيجة لقوى خارجية. فالضعيف، ضعيف باختياريه وليس الضعفاء كذلك لأن الأقوياء قد جعلوا منهم ضحايا لهم. فالأقوياء هم أيضا يكونوا ضحايا لبعضهم. ولكن الضعفاء يصبحون كذلك لأنهم يحملون السخط المكبوت ضد الأقوياء لما فعلوه بهم. فهم لا يستطيعون أن يسروه. فليس الأمر إذن هو نقص قوتهم ولكن ضعفهم هو نتيجة لأنهم يلجئون للسخط المكبوت وهو ما يسبب ضعفهم. فمن علامات القوة ومن سمات أصعاب الأمزجة القوية أنهم لا يبالغون طويلا في أخذ أعدائهم مأخذ للجد أو ما يصيبهم من كوارث بل ولا حتى ما يقومون به من أعمال سيئة. فمثل هذه الشخصيات لديهم زيادة في القدرة على الاستشفاء وكذلك قدره على النسيان (١٠). أما الشخص الضعيف الحقود فهو على العكس له ذكورة طويلة الأمد وروحه حوله مفرضة تنظر دائما شررا (١١).

وكرامية الضعفاء للأقوياء وحسدهم المكبوت الذي يصبح سخطا مكتلوما هو ما يشأ عنه ما يسميه نيتشه، ثروة العبيد في الاخلاق، وهنا يحدث انقلاب في القيم، حيث تصبح أفعال البرابرة ونزواتهم التلقائية المخربة أفعالا تحبب شريره. أما الضحايا الذين تعذبوا والأقوياء فانهم يصبحون أحيارا. وهكذا فإن الخير بهذا الانقلاب في الأحداث يصبح معناه ببساطه الضعيف أو عديم القوة. ومن المهم أن ننتبه هنا إلى أن هذا الانقلاب في القيم لم يفرض على أحد وإنما هو اختراع إرادة العبيد أي أولئك الذين أصبحوا عبيدا لأنهم يعذبون الضعف خيرا والقوة شرا. ويبدو

فى الحقيقة أن نيتشة كانما يريد أن يوحى بأنه فى الوضع الطبيعى فإن القدرة على اللسان هى قدرة أقوى من القدرة على التفكير. فالمعبد والمنطق والسفلة لابد أن يريدوا تذكر المنور الذى فعل بهم، وتذكرهم هو تذكر إيجابى لا يريدون فيه أن يخلصوا مما يتذكرونه بل يريدون باستمرار أن يريدوا ما حدث أن أريد لهم.. (١٢).

فالسخط المكبوت إذن هو أكثر من عدم القدرة على اللسان فهو اختيار حر لان يعيش المرء فى الماضى. ولأن المعبد لا يتصور ما حدث لهم أو فعل بهم فانهم يظنون معذبين به وكأنه مازال يجرى عليهم الآن. وحيث أن الماضى لا يوجد إلا بالتذكر الإرادى فالمعبد إذن هم الذين يفعلونه بأنفسهم. وكراهيتهم للآخرين هى صورة من كراهية الذات بحيث يصبحون مهرة خبراء «بإذلال أنفسهم» (١٣). وحيث أن كراهية الذات تتركز أساسا على الماضى وعلى ما جرى على المرء فإنه لا يمكن أن يصبح كما أن الماضى لا يمكن أن يغير. والسخط المكبوت يصبح لهذا السبب فحا غاية فى الأحكام من صنع النفس ذاتها تقع فيه الروح الحرة والمصطلح الذى يستخدم نيتشة للتعبير عن هذا العصر البغيض للمرء هو الضمير.

ولما كان بزوغ الضمير يبحث الاضطراب تماما فى النظام الطبيعى فإنه لا يحقق أو يتوصل إليه إلا من خلال تاريخ طويل من التحولات. ولكن هذه الصعولة التى استغرقت قرونا لخلق ذاكرة للحيوان الانسانى لا تشمل شيئا يمكن أن يعد على أى نحو ما رقيقا. فالواقع أن أبشع المفترقات فى التاريخ الانسانى المبكر هى التى تحقق فيها تطور الضمير فلقد اكتشف الإنسان مبكرا أن الماضى لا يمكن الاحتفاظ به إلا بتدبيره بالألم: «فلا بد أن يوسم الأمر فى الذاكرة حتى يبقى فيها، فهذا الذى يظل مؤلما هو وحده ما يبقى». وتلك هى البديهية النفسية القديمة التى اتبعتها كل الحضارات والثقافات القديمة. فحيث رأى الانسان أن من الضرورى أن يبتدع لنفسه ذاكرة فقد صاحب جهده لهذا الغرض دائما التعذيب والدم والتضحية. بما فى ذلك أبشع التضحيات والمهود والمراثيق بما فى ذلك التضحية بالابن الأول، وأبشع أنواع التمثيل والبر مثل الاختصاص بل وأقصى الطقوس فى كل ديانة أو عقيدة دينية (وكل الديانات فى نهاية الأمر هى نظم فى القسوة) فكل هذا إنما يصدر عن الغريزة التى تبين أن الألم والأيلام هو أفضل وسائل التفكير والمساعدة للذاكرة (١٤).

ولابد أن لا نخلط بين هذا النوع من القسوة وسفك الدماء ولا نتصور أنها شبيهة بتلك الطاقات المفجرة التى يمارسها الأقرباء، حيث أن هذا النوع الأول لا يقصد للتعبير عن حرية المرء بل أنه يحول تلك الحرية لتصبح متمسكة على التدخل أى على الانسان نفسه. فالتقص من العقاب المنكر هو اقتناع المرء لنفسه بأن الآخر فى كل حاله هو السبب فيما يلم بالمرء من حزن. ولكن

حيث أن الآخر قد لختفى في الماضي فإن كل محاولات الانتقام منه باصابتها لا تفلح إلا في أن يصيب المرء نفسه. وعندما أصبحت الحضارات الأكثر تقدماً أكثر مهارة في صناعة الذككرة بقسره «بدأ الإنسان يمثل بنفسه ويضطهدها ويقزعها مثل حيوان متوحش يلتقي بنفسه ليصطدم بقضبان قفصه. فبعد أن لحال داخل نفسه إلى بركة وحشية فإن هذا الأحقق والسجين المتهالك اليائس قد أصبح مبتدع «الضمير السيئ» (١٥).

وكل ضمير عند نيتشه هو ضمير سيئ لأنه كان نتيجة لمحاولة إعادة خلق الماضي من ذات تكره نفسها، ولكنه لا يشير هنا إلى مجرد الألم الذي تسببه النفس لذاتها. فلأن الضمير قد استطاع أن يفهم في فخ ذكورتهم قائمهم قد انصرفوا بذلك عن الحياة نفسها. فهم قد تخلوا عن تلقائيتهم بترجيهم بذولتهم بالكامل ناحية الآخر رغم أنهم لم يوقعوا به إلا «انتقاماً متخيلاً».

إن كل خفقات نبيلة حقاً إنما تنبع من تركيز متلصص للذات. أما خفقات المبيد فإنها من ناحية أخرى تبدأ بأن تقول لا لما هو خارجي أو آخر أي ما هو غير الذات، وبلا، هذه هي فعل هذه الخفقات الخلاق. وهذا العكس والانقلاب في النظرة التقويمية والتي يتم فيها بلا تخلف النظر إلى الخارج بدلاً من الدخول هي سمة أساسية للمحدد. فخفقات المبيد تتطلب لبزوغها مجال مختلف ومعايير لمعالجتها. وهي تتطلب من الناحية الفسيولوجية منه خارجي كي تفعل على الإطلاق بل إن كل فعل لها هو رد فعل (١٦).

ولقد بدأنا محاولتنا لاستكشاف فكر نيتشه بأن وضعنا السؤال: هل من الممكن وصف الوجود الإنساني على أنه حر وقوي وأنه أيضاً قاني. وهانحن نلاحظ أن إجابة نيتشه المتميزة قد بدأت تتخذ شكلاً واضحاً: فهو يقرن ويوحد توحيداً وثيقاً بين الحرية وبين الحياة نفسها ويرى أن ما هو خير مقصود في الوجود الإنساني هو ما يكشف بقوة عن الحياة. ولكن القوة بالطبع هي معنى نسبي. فالشخص لا يعد ببساطة مجرد قوي لأنه بعد كذلك دائماً بالنسبة إلى شيء أو شخص آخر. فالقوة تقترض الآخرية. فالمرء يكون قوياً بالنسبة إلى آخر. وما تبيينه حتى الآن عند نيتشه هو أن الشخص إذا ما وقع تحت تأثير المحذور الحي لشخص آخر تنشأ حينئذ علاقة قوة. ولكنها علاقة يستطيع فيها القوي أن يقول إما لا أو نعم للحياة بمعنى أنه يستطيع أن يمارس حريته في علاقته بالآخر وإما أن يسجن نفسه بحريته في «الضمير السيئ» وعليه أن نلاحظ أن هذا المنعرج الثاني وعلى الرغم من أن نيتشه يطلق عليه صفة «الضعيف» فإنه ليس حقاً ضعيفاً. فالأمر أن أفراد هذا النوع قد أحوالوا أنفسهم إلى موضوع لتوحيهم هم انفسهم. وإذا كانت كل قوة هي نسبية فهي في حالة الضمير السيئ تكون منسوبة إلى الذات. وهذه العلاقة المنسوبة للذات تعني قول لا للحياة.

ومن الواضح إذن أن أمامنا هذا لون من الفهم غاية في الندرة بطبيعة كل من القوة والحياة. فمن الواضح أن نيتشه لم يتخذ هذا المعنى الميكانيكي لمطبيعة للقوة فهو لا يتحدث هنا عن قوى عمياء يصدم بعضها الآخر بدرجات من اللطافة متفاوتة الكمية. فمثل هذا التصور إذا كان قد اتخذته فإنه تصور لا يترك مكانا للحرية، فهو على العكس يمثل رؤية للواقع يكون البحث فيها عن التوصل إلى توازن ساكن بين القوى المتضادة. أما التصور الجديد لنيتشه فإنه يجمع جمعا مدنا قضا بين القوة والحرية. وهذا يعني أنه يقول أن ليس هناك ما قد يعد كمية محددة من القوة سواء عند فرد أو موضوع مفرد أو مجموعة من الموضوعات. فالقوة إذا افترقت بالحرية لا تكون كميتها محددة بل متغيرة، وكلما زادت الحرية زادت القوة. وهذا يعني قلب التصور الآخر على رأسه، فقد كان يظن قبلا أن المرء يمكن فقط أن يكون حرا على قدر ما يكون قويا بالفعل، وإلى هذا فإن التصور اللينثوي يدخل قدرة فريدة إلى الوجود الإنساني. فحيث كانت النظرة للعانية ترى في علاقة القوة أنها بحث على التوازن أو Status فإن نيتشه يفهم هذه العلاقة على أنها بحث عن الجدة والغلو المشوش وتزايد في التعقيد.

ويعطى نيتشه لهذه الرؤية الفريدة اصطلاح «ارادة القوة» الذي كان موضوع الكثير من سوء الفهم. وقبل أن ننظر بتمعن أكثر فيما هو متضمن في هذا التصور الغني فقد علينا في ذلك أن نراجع خطواتنا لإيجاز النجوم للمسافة التي قطعناها منذ وقفنا عند نظرة سارتر إلى الوجود الإنساني. فقد رأى سارتر أن المعنى الذي لا غناء عنه للوجود الإنساني هو ظاهرة الوعي - التي يصبح فيها المرء موضوعا لذاته. وقد حاول سارتر أن يثبت على نحو مقنع أن في هذه العلاقة مع الذات لا يمكن للمرء أن تكون علاقته مع الذات على أنها الموجود في ذاته ولكن على أنها دلالة هذا الذي هو غير موجود ولا يمكن أن يكون موجودا. أما نيتشه فإنه لا يدخل في تصور الوعي مجرد العلاقة مع الذات ولكنه يدخل فيه أيضا كراهية للذات. وعلاوة على ذلك فإن سارتر قد رأى أننا «مقضى» علينا بالوعي أما نيتشه فقد حاول أن يبين أن الوعي هو مسألة لاختيار واستعداد حر للقوة وجهد لمقاومة الذات، وصراع يائس من المرء لكبت حيرته. ثم إن حمس سارتر اليائس بالذات بلا أمل ومعنى علينا أن نكون عاجزين يعد في فلسفة نيتشه سمة من سمات عقلية الميؤد. وعلى هذا فسارتر ليس فيلسوف الحرية بل هو «فيلسوف الضعف».

ولقد لاحظنا أيضا تعجب سارتر من أنه يستحيل عليه أن يصف كيف يمكن للمرء أن يختار أن يموت. فإذا كان المرء مقضى عليه بالحياة فالمرء إذن ليس حرا أن ينهي هذه الحياة. ويبدو إذن أن سارتر هو على وجه التحديد ذلك الفيلسوف الذي نجعله خلقياته تنطبق عليه عبارة

نيتشه بأنه قد حكم على الوجود. وعندما ننظر إلى ما يأتي بعد ذلك من عرضنا لفكر نيتشه فلا بد لنا أن نحاول أن نتبين كيف يتوصل أن يدرج الفناء الانساني داخل ما يعقده من رباط بين الحرية والقدرة. وسوف نحقق ذلك عن طريق نظرة أكثر تفحصا في رأيه حول إرادة القوة .

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن التصور المحورى الذى يشكل فكر نيتشه هو تصور هذا السخط المكبوت Resentment و عدم القدرة على ترك الماضى بمعنى. ولقد رأينا كيف قاد هذا التصور نظريته النقدية للأخلاق حيث يبدو أنها الموضع الطبيعي لمثل هذا التصور، ولكن نيتشه يحاول أن يدلل مع ذلك على أن هذا السخط المكبوت هو المنطق الأساسى فى عدة مباحث أخرى : مثل السياسة واللغة والدين والفلسفة ولا نستطيع هنا إلا أن نفرّد مكانا للظفر فى مثال واحد من نقده المطول لهذه المباحث كلها .

فيمبر نيتشه على وجه الخصوص عن رفضه وإحتقاره لهذا الاتجاه الفلسفى لافتراض قيام ذات وراء أى ظاهرة فيقول إن هذا هو مثل الخرافة للشعبية التى تفرق بين البرق ويريقه محتبرة أن هذا البريق هو نشاط موضوعه البرق، وقد يبدو من هذا الكلام أنه قد مضى فى أرض كانتية مألوفة من حيث أنه يثير الشك فى قدرتنا على أن نكتين الشئ الحقيقى وراء مظهر أو ظواهر الشئ ولكن مقصد نيتشه فى الحقيقة هو أكثر جذرية من هذا تماما . فهو على عكس كانت يريد أن ينفى تماما وجود عامل وراء الفعل فهو يرى : أن ليس هناك وجود لمثل هذا العامل، وليس هناك موجود وراء العمل أو الفعل أو الصيرورة . فالفاعل بهماطه مضاف إلى الفعل عن طريق الخيال والفعل هو كل شئ^(١٧) .

ويبدو لنا هذا الموقف غير قابل للتصديق بل فى الحقيقة فإن معظم الأفراد لا يستطيعون تصور أن هناك فعل بلا فاعل وأن هناك أعمال دون أن يكون هناك عوامل تفعلها . ويقول نيتشه أن هذا يبدو مستحيلا لنا لأننا قد ضللتنا اللغة . فاللغو اللغوى العادى يتطلب أن يكون لكل جملة فاعل ومفعول ويربط بينهما فعل . فعندما يحال الفيلسوف التعبير أنا أفكر فانه يستنتج من هذا أن هناك شئ ما يقوم بالتفكير، وأن التفكير هو نشاط وأنه أثر لكيان ينظر إليه على أنه العلة فيه، وأن هناك لذلك وجود لما نطلق عليه أنا ^(١٨) . ويرى نيتشه أن مثل هذا الاستنتاج هو استنتاج خاطئ تماما : «فالفكرة تأتى عندما تريد هى، وليس عندما أريد أنا» ، وعلى هذا فمن التزييف للبيئة أن نقول أن الذات «أنا» شرط للمحمول «أفكر» . والرأى الأكيد أن القول بأن ما نشير إليه بأنه الهولاد أن يكون هو الأنا الشهيرة القديمة هو قول إذا عبرنا تعبيرا مخففا ليس إلا افتراضا أو زعما^(١٩) .

ولاشك أن هذا الأمر ورائه أكثر من مجرد أن فكرنا قد ضلته وإغوته التركيب النحوية للغة . ولهذا فإن نيته يزعم أن الانفعالات الإنتقام والكراهية المكبوتة والتي تخفى ورائها السخط المستكن قد استغلت مثل هذا الافتراض لتقدم «تبريرا واعتذارا» عن منعها وكبتها تقول حتى لو أن الضعيف قد يختار إلا يعمل شيئا في محض الآخر للقرى فإن الضعفاء يتكلمون مع ذلك ذلًا أو روحا توجد مستقلة عن الفعل أو عدم الفعل وهذا ما يورثه في ذاته خيرا .

«فقد تستطيع أن تسمع المقهورين المضطهدين يهادلون همساتهم المستصبة فيما بين أنفسهم وبمكر العاجز الذى يطلب الانتقام يقولون : «دعونا لا نكون مثل الأشرار فلنكن نحن أخطارا . والخير هو من لا يرتكب العنف ولا يهاجم أو يتأذربل يترك الانتقام لله والخير هو مثلنا يحيا في الغفاء محتبًا كل ما هو شر ولا يكاد يطلب من الحياة إلا أقل القليل فكل من هو مثلنا صبور متواضع فأرلك هم الحدول الأخيار» (٧٠) .

وهذا التخلي والانصراف عن التبادل الديناميكي الحيوى للطاقت الحيوانية والانصراف إلى الاعتقاد فى ذات موجوده سرا وفى الغفاء وراء كل هذا قد تولد عنه عدد كبير جدا من الأخطاء . فعلى عكس ما يزعمه الفلاسفة فإن الإيمان بالذات ليس نتيجة لاكتشافهم لجوهر لا يتغير ويقوم موجودا وراء كل المظاهر غير الثابتة للأشياء . فالأمر كما يرى نيته هو على العكس من ذلك فإن تصور الجوهر هو نتيجة لتصور الذات؛ وليس العكس فإذا ما تخلفنا عن تصور الروح والذات فإن الشرط السابق الضرورى لتصور الجوهر على نحو عام سوف يخفى . فتصور الذات الذى نشأ من السخط المكبوت قد أصبح فى الحقيقة النموذج لعدد كبير من الأوهام الفلسفية ومن بين هذه الأوهام تصور العلية . فإذا علمنا أن الذات هى وهم وعلى هذا فليس لها أثر على : فإن الإيمان بالأشياء انفاعلة سقط أيضا ، وكذلك الاعتقاد بالأثر المتبادل والعلّة والأثر بين الظواهر التى نسميها أشياء ، ومن الأخطاء الأخرى القول بالمادية : فعندما يخلص المرء من الجوهر، ومن الشئ فى ذاته فإن يكون هناك مكان للاعتقاد بإمكانية خلود وثبات المادة (٧١) .

ويجمع نيته هذه الأخطاء تحت عنوان واحد هو الأفلاطونية . فإبتداع أفلاطون لعالم من الأفكار متعالى لا يتغير هو أوضح تحبير نموذجى عن هروب الفكر من الحياة . ويرى نيته فى ذلك كراهية حقيقية للديناميكية والنمو للذاتان هما ماهية الحياة وجوهرها : « فقد تكون لدى الفلاسفة حكما مسبقا على كل ما هو ظاهرى وعلى التغير أو الألم والموت وما هو جسمانى أو من الحواس وما هو مقدر أو قيد أو مالا هدف له (٧٢) . وكانت عدم قدرتهم على احتمال الألم الذى يصاحب كل هذا

هى مادفعهم إلى ابتداء الأفكار التى تطو على الزمن: وتخليهم لعالم آخر هو أعلى قيمة هو تعبير عن كراميتهم لعالم يجعل المرء يعانى (٢٣). ويرى نيتشه أنه من الممكن تبين آثار من الأفلاطونية فى كل صور الحياة المتحضرة. فأفكار الدولة وفلسفة الجمال والدين يسريها جميعا الإيمان بحقائق تطو على الزمن وكثيرا ما يشير نيتشه فى هذا السياق إلى المسيحية على أنها الصورة الجديدة للأفلاطونية وخاصة بموقفها المضاد من البدن وتوكيدها للعالم الآخر. وينص عبارته بقول: « وفى حدس كلى عام: فإن غريزة الرفض ولللال من الحياة وليست غريزة الحياة هى التى خلقت العالم الآخر: والنتيجة المستخلصة هى أن الفلسفة. والدين والآخلاق هى جميعها أعراض للتدهور والانحطاط» (٢٤).

ولقد حاولنا أن ندلل على أن اعتراض نيتشه على الأفلاطونية أو هذا المجموع المتراكم من الأوهام والخرافات كان قائما على إيمانه بأن هذا المجموع كله هو تعبيرات عن السخط المكبوت. فلننظر فى هذا بتمعن أكبر. فقد لاحظنا أن هذا السخط المكبوت يتضمن نظرة للوراء وتذكر إرادى فعال للماضى بحيث يجعلنا نواصل معاناته على أنه مازال حاضرا. كما لاحظنا أن موضوع السخط المكبوت للمرء لا يمكن أن يكون الآخر لأن الاساءة التى عانىها المرء من الآخر قد أصبحت ماضية. فموضوع هذا السخط إذن هو المرء نفسه. وبعبارة أخرى فإن هذا السخط المكبوت يبدو كعداوة يحملها المرء للعالم ولكنه فى الحقيقة ليس إلا كراهية للذات يمانىها فى صورة الضمير. وأخيرا فقد رأينا أن هذا السخط المكبوت هو إنكار للحياة وأنه تجنب إيجابى للديناميكية المفتوحة للوجود الإنسانى. وعلى هذا فإن كل الأفلاطونيين وكل الخلقيين بمختلف صورهم يكشفون عن سمات الانشغال بالماضى والكراهية للذات التى تأخذ صورة للكراهية والرفض للعالم والهروب من الحياة.

ويبدو واضحا فى حدود المصطلح الذى استخدمناه فى هذه الدراسة أن ما يقصده نيتشه بالأفلاطونية هو ما وصفناه بأنه رد الفعل السلبى للانفصال الذى يمثله الموت أو الحزن grieve.

فنعلمنا يراجه المرء بالطابع المشولى للحياة بما فيها من ألم وشقاء وموت فإنه يكون مغرئ بأن يتسحب إلى شئ مجرد معفيا من التاريخ ومكنا فلننا نصنع « الأنا» أو « الجوه» أو عالم من الوقائع التى لا زمن لها. والهروب من الحياة والموت هو رد الفعل الذى يتميز به الحزن.

ونستطيع الآن أن نبدأ الامساك بالصورة التي نتخذها الحرة لمواجهة هذا الضرب من الحزن وذلك بأن ننظر في الفيلسوف النموذجي لدى نيتشه ونعني به زرادشت* الذي تجذب كل مول للاستغراق في الماضي :

« الحق أقول لكم أنني لأريد أن تكون مثل صائعي للبهائم الذين يجذبون خيوط بهائمهم ويسحبون دلما إلى الخلف (٢٥) . ويصور نيتشه زرادشت قاصدا أن يجعله صوره مقابلة لسترات الذي يوجه إليه نيتشه هجوما حادا قد يثير التعجب والدهشة، فهو يقول : « هل سخرية ستراط تعبير عن الثورة ؟ والسخط المكبوت للعامة ؟ وهل هو ينعم كواحد من المضطهدين المستهزئين بما يظهره من عنف وقسوة في صور القياس المنطقي التي تشبه صغريات السكاكين ؟ فهل هو ينتقم لنفسه من اللبلاء الذي يسحرم بحواره ؟ وهل للدياكولوج هو صورة من الانتقام الذي يمارسه ستراط ؟ (٢٦) . وهذا الوجه من السخط المكبوت الذي يأخذ صورة إنكار الحياة وصفه نيتشه وصفا زائدا للحوية باستخدامه عبارة « محاكاة المصريين للفراغة، لوصف ما يطلع للفلاسفة . فهم عندما يعالجون أي موضوع يبدلون أولا « بتجريد من التاريخ، فهم يحولونه إلى مومياء وكل ما قدمه جميع للفلاسفة لآلاف السنين ليس إلا مومياءات من التصورات فلم يفلت من قبضتهم حيا أي شيء واقعي (٢٧) .

وهذه الادانة الشاملة للفلسفة توصلنا إلى سخرية نيتشه الشهيرة بإمكانية التوصل إلى الحقيقة من أي نوع . فبعد أن يناقش أنه يستحيل بالكلمات التي هي مجرد « منبهات عصبية، أن تبلغ الأشياء في ذاتها فإن نيتشه يتسامح « ماهر إذن للحق، « ولجابهة التي لا تكسب تستحق أن نقتبسها هنا بشئ من التفصيل : « هو جيش متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات المبدية على مشابهة الانسان فهو باختصار مجموع من العلاقات الانسانية التي تم الارتفاع بها وتعويلها

* الزرادشتية ديانة هندية إيرانية أسسها زرادشت حوالي القرن السادس قبل الميلاد وهي لإديانة التي كانت سائدة في فارس حتى ظهور الاسلام وتكاد تكون محسورة الآن في جماعة الباهيس persi في بومباي وكتبها المقدسة تعرف باسم Avesta . وهي تحلق مذهبا ثانيا يقابل بين قري الزور والخير وقري الظلمة والشر أمير زمان Ahriman أنجرا مابين (Angru Mainyu) . وقد تفرع من الزرادشتية المندائية والمناوية وقد دخلت الزرادشتية الفكر الغربي نتيجة لتأثيرها على اليهودية كما أنها أثرت أيضا في الأفلاطونية المتوسطة (وهي التي ازدهرت في المدة قبل نهاية الأكاديمية الأفلاطونية حوالي ٢٨ ق.م عندما بدأ الفلاسفة يدركون أنفا هارين إلي روما أمام تقدم للإديانة المندائية Mitirindates (انظر أيضا الأفلاطونية المحدثة) والمناوية هي المذهب للقال بأن العالم لا يحكمه موجود كامل واحد ولكن بتوازن بين قري الخير والشر، وهي ترفع الشيطان إلي مرتبة سلطان الرب وقد خرجت من الزرادشتية. (المترجم)

بترجمتها وتغيير مواضعها ثم تزيينها وزخرفتها شعريا وبلاغيا بحيث تصبح بعد طول الاستعمال لها مظهر الثبات واليقين والالزام لقوم من الأقوام: فما يسمى حقائق هي أولها نسي المرء إنها كذلك: وأصبحت استعارات استهلكتم ولم تعد لها قوة حسية أو أشبه بقطع من النقود التي فقدت ماعليها من صوره واصبحت لا تساوي إلا ما فيها من معدن ولم تعد تقربا (٢٨). ومع ذلك فمن الخطأ أن نفسر قوله هذا بأنه قد بنى وجهة النظر التي تبنى الذات وتكفى أن هناك شيئا اسمه الحقيقة بأى شكل أو أنه يقول بما هو أسوأ من ذلك وإن كل تقرير هو زائف، فحقيقة ومضمون ما يقوله نيتشه في هذه الجملة هو أمر أكثر دقة وعمقا، فهو يهاجم عدوته القديمة التي هي الأفلاطونية محاولا أن يدلل على أن ما نقول به من حقائق ننظر عن الزمن ليست إلا مجرد كلمات وأنها لا قيمة لها أكثر من أنها مجرد أصوات يطلق بها.

والذي يكن وراء هجومه على «الحق» هو اعتقاده أن هذه الطريقة من التفكير هي نفي للحياة وأنها ثمرة سخط مكبوت، وهو كثيرا ما يصف ما يوصف بأنه حق بأنه مجرد «قصور ذاتي»، وأنه طريقة لبذل أكل جهد ممكن من الطاقة الروحية (٢٩)، «فأولئك الذين يزعمون أنهم يبحثون عن الحق لا يفتنون إلا أن يتجنبوا بذل أى طاقة أو قوة». وكان هذا الرأي هو ما قاد نيتشه في مواضع عديدة أن يمتدح الملل إلى الكذب والخداع لأنهما أكثر حيوية وتعقيدا، وهكذا يقول نيتشه بأسلوب يبعد تماما عن أسلوب الفلاسفة: أن القول بزييف حكم من الأحكام «لا يعد اعتراضا عليه، فالمسؤول الجوهري هو إلى أى حد يزعى هذا الحكم الحياة وقيمها ليصون نموذجا ما أو لينسى أو يدرّب نموذجا محددا» (٣٠)، وهكذا فإن ما يبحث عنه نيتشه ليست للحقائق الحية بل المفكرين الأحياء. فليس هناك قوة أو سلطان للحق في ذاته، فالقوة والسلطان هي في الممارسة الحرة لما للإنسان من حيوية فياضة. ويجب أن ندرك هنا أن نيتشه لا يحاول أن يقيم دفاعا عن الزيف بل يقدم دعوة إلى مزيد من الحيوية. فالحق في الحقيقة صدر للمفكرين الأحياء وليس إلا ملجأ يأوى إليه من صريرهم الحزن ويريدون أن يتوقفوا عن التفكير.

ومع ذلك فإن نيتشه، وكأنما على الرغم منه، مطرح علينا في الحقيقة وصفا ميتافيزيقيا للعالم أو على الأقل عرضا محصنا لما عليه الأشياء في العالم. فالكون عنده كون لا حدود له في الزمن فهو بلا بداية ولا نهاية وليس هناك سبب لوجوده ولا هدف وليس له حال أخير يبلغه (٣١)، أما الأرض «فليست إلا نجما استطاع فرقا حيوانات أنكياء أن يخرعوا المعرفة .. وبعد أن تسحب الطبيعة عددا قليلا من أنفاسها فإن النجم يبرد ويكون على الحيوانات للذكاة أن تموت» (٣٢)، «فإننا كان هناك في نظر نيتشه حق فذلك أن الطبيعة قد خدمتنا بابتداع الوعي وبعد ذلك بسرعة ألقت

بعيدا بمفاتيحه حتى تمنع أى وسيلة للتبصر بحالنا على وجه الدقة لأننا سجد أنفسنا بلا شك ،
معلقين وكاننا فى أحلام على ظهر نمر مفترس (٣٤) .

ويستخدم نيتشه لوصف هذه الحالة من الفوضى تعبيراً متميزاً هو «الصبورية» ، وهى كلمة
يقصد بها أن تكون فى مقابل « الوجود» . فالوجود هو العالم الساكن الذى يطو على الزمن والذى
يقول به الأفلاطونيين ليكون موئل الضمعات الماقدون . ولا يستطيع قراء نيتشه أن يخطئوا الاتجاه
القرى للتفكير الذى يدعوا إليه . فهو يهيب بقراءه أن يصلحوا الحياة القوية للنشلة للأقوياء ، واللى لا
تقاوم بل تكرر بفرح صبورية الكون التى وصفها بأنها اختلاط وتشوش كامل . وهناك فقرات فى
كتابهات يبدو فيها مايدعو إليه من تكرار للصبورية على أنه أشبه باستسلام سلبى للقدر الأعسى الذى
تفرضه طبيعة لا هدف لها . فتفضيلة للغريزة على الوعى والمعرفة وإحتفاده المتكرر بلوبات وسعار
النشوة توحى بدعوة لفقدان السيطرة على العقل والبدن وبالتالي فقد تمثل فقداناً للفردية وكأنما على
المرء أن يترك نفسه لتدفع بقوة إلى قلب « درامة للقرى» . ولكن قراءة رأييه فى السياق الكامل لفكره
يبين بوضوح أن هذا لم يكن مقصده . ففى إحدى فقراته الشهيرة الرائعة المتهللة نجده يجعل
زرادشت وهو للحكيم الذى اخترعه يصرح قائلاً :

« الحق أقول لكم لابد للمرء أن يحتوى الخليط الأزلئ بدخل نفسه حتى يستطيع أن يلد
نجما راقصا . وأقول لكم سيكون لكم فى أنفسكم هذا الخليط الأزلئ الأول (٣٥) .

ونصل بهذا إلى أصعب أوجه تفكير نيتشه وهى النقطة التى يدخل فيها إلى حديثه
تصوره لإرادة القوة والسلطان will to power ،والذى يجب علينا أن نكتييه فى هذا التصور هو وجهه
المزدوج أى كيف أن سعار الغريزة والنشوة يمكن أن يكون خلقتا وكيف يمكن لهذا الخليط الأول
بدخلنا أن تتولد منه النجوم الراقصه . كما علينا أن نكتيبن فى هذه المفاهيم للسعار والنشوة والغريزة
أن نيتشه يريد أن يؤكد على الأولوية المطلقة للإرادة . وفى أكثر من موضع يحاول أن يعطينا من
التسرع فى حمل عبء التفكير وتصور أن الإرادة هى نوع من الآلية الداخلية التى نستطيع أن
نستخدمها أى نريد وكأن أهدافنا ومقاصدنا تسبق إرادتنا . فهو يرى على العكس أن الأهداف
والمقاصد هى نفسها نتيجة للإرادة . فلو قلنا أن الإرادة هى نتيجة لشيء آخر غير ذاتها فأنها فى هذه
الحالة لن تكون إرادة . فكل ما هو موضع إرادة فقد تمت إرادته بحرية وكأنما هو نابع من ذاتها .
ويدفع نيتشه هذا إلى موقع مخاطر يحاول أن يدلل فيه على أنه مادام ليس هناك ما يسبق الإرادة
كلمة لها فإن جميع الأحداث إنسانية أو طبيعية ومن حيث أنها مظاهر تكشف عن طاقة ، فإنها إذن
بلا عله وعلى ذلك فلا بد أن نفهمها على أنها هى لوضا من الإرادة . فإذا افترضنا أننا نستطيع أن نرد

كل حياتنا الغريزية إلى إرادة القوة فاننا نكون مبررين في أن نعرف كل طاقة فعالة إيجابية على أنها إرادة للقوة. والعالم منظور إليه من داخله وعندما نريد أن نعيده ونصنعه وأن نعرفه وفقاً للمطابقة المعقول، فإن هذا العالم يكون إذن إرادة قوة وليس شيئا آخر غير ذلك (٣٦).

ونصف هذا الوجه المزدوج لإرادة القوة يطرح نظرة تقول بالوحدة بين الوجود الإنساني والكون. ويشير نيتشه مرارا إلى هذه الوحدة فيورد عن زرادشت وهو يهيب بأصدقائه «كونوا مخلصين للأرض، وأعيدوا للأرض، كما أقبل، للفضيلة التي هربت بعيدا. اعيدوها للبدن وللحياة حتى تعملى الأرض معلى هو معنى إنسانى (٣٧)». وهذه الوحدة بين ما هو أرضى وما هو إنسانى تظهر في صورتها المبالغ فيها في إمتداح اللطوقس القديمة للمعبادة الديونيزية Dionysian للخمر والسكر ويقول «فهذه الاحتفالات تتركز في كل الحالات تقريبا على الشهوانية الجنسية المصرفة التي تكتسح موجاتها كل جوانب الحياة الأسرية ويقاليتها الموقرة وتطلق فيها متحررة دون قيد كل الغرائز الوحشية بما فيها من مزيج من الحسية والقسوة (٣٨)».

وليس هذا الديونيزية إلا وجهها واحدا من وجهي إرادة القوة. فالنصف الآخر من هذه الثنائية الشهيرة هو الأبولوجية (نسبة إلى الإله أبولو) التي لا تقوم في ماهيتها على تمجيد نشوة السكر بل على تمجيد التخيل والأحلام. فإذا كانت الديونيزية تمثل ذبح الذات والقسوة وسعار التشوق الحيوانى للدمرية المظلمة للحلم والأرض فإن الأبولوجية تعنى ظهور الأحلام المصنعة ويزرع الفرد الخلاق الذى يضلعه ضياء الشمس، وقد نستطيع أن نعتبر أبولو نفسه للصورة الآلهية الرائعة التي تجسد مبدأ التفرد Pincipium Individuationis التي تعكس لنا حركاته وتعبيراته كل فرح وحكمة «الظهور» المصاحبة لما له من جمال (٣٩). وهذا هو جانب إرادة القوة المضمن الإبداع والخلق. وعليها هنا ألا نخلط بين الخلق نحو السماء الذى يبدىه الخيال الأبولوجى وبين ما تقول به الأفلاطونية وتفكره من «عالم آخر، فالأبولوجية لا تسعى أو تبحث عن الحق بل عن الظهور. فهي غريزة الإبداع للصرف والاتجاه إلى ممارسة للخداع.

وموضوع الخداع موضوع يظهر بقوة في كتابات نيتشه. ولقد سبق لنا أن رأينا أنه يرى أن الكذب أعلى من الحق من حيث أن يستلزم مزيدا من الحيوية لقيامه. ومع ذلك فليس في هذا أى محاولة لإخفاء شئ ما، كما أنه ليس على الخصوص رغبة في إظهار واقع «غير صادق» على أنه صدق وحقيقه. وحيث أنه ليس هناك واقع حقيقى فإن ابتكارات الخيال ستطرح بتواضع أصيل حيث يعرف صاحبها أن أى صورة من هذه الابتكارات لا يمكن لها أن تمسك بواقعها. ويقول نيتشه : إن الرجل العظيم عندما لا يكون متحدثا لنفسه فإنه يرتدى قناعا. فهو يفضل أن يكذب عن أن يقول

الصدق. فهذا يتطلب مزيداً من قوة الروح والارادة، إذ يكون بداخله قدر من الوحدة والتفرد لا يمكن به المدح أو الهجاء، فحكمه الخاص للعادل لا استئناف لحكمه^(٤٠). ويقول في موضع آخر: «كل ما هو عميق يحب الأتعة. ككل الأشياء العميقة تعمل كرهاً حققتها لكل سامع مجرد صورة أو مشابهة. وليس التناقض والمخالفة هما أفضل لباس يلبسه توضع الآلهة؟^(٤١). وليس الأمر هنا هو أمر تفضيل للزائف ولكنه موضوع فهم عميق للفرقة بين الصورة التي قد نمسك بها في لحظة مضنية وفي كامل الضوء حيث تبدو للحظة أنها واقعية، وبين هذه الدار التي لا تهدأ والتي شكلت بها هذه الصورة. فليس الأمر إذن أن المفكرين المتعمقين في فكرهم يحبون الأتعة بل الأمر أن حول كل مفكر عميق يتم دائماً قناع نتيجة للتفسير الخاطي دائماً والسلمى لكل كلمة ويقولها وكل خطوة يتخذها وكل علامة من علامات حياته^(٤٢)».

وليس من شك أن مفهوم الخداع يحيطه دائماً شيء من خواص النضيجة ولاشك أن نيتشه يستغل هذا مجرد التأثير على قارئه. وفي الحقيقة فإن فلسفة نيتشه لا تفرق بين الكذب والخداع من ناحية وبين مجرد محاولة للتفسير والتأويل. فإسره عدده يكذب لأنه ليس هناك ولقغ ثابت دائم يصدق المرء في الحديث عنه ولأنه ليس هناك أساس واقعي للمعرفة من حيث أنها كذلك. «فواقعياً، الأفلاطونية ليست كما يظن الأفلاطونيون مجال من الوجود الخالد يوجد سابقاً على الإرادة بل أنها ليست حتى مستقلة عن الإرادة فهي ليست إلا مجرد ما يريد الأفلاطونيون وثمرة إرادتهم. بل ولا بد أيضاً أن تكون المعرفة موضوع إرادة وذلك لسبب بسيط هو أنه ليس هناك ما يعرف. والمعرفة ليست هي رؤية شيء على أنه موجود ولكنها مجرد ابتداء أو تفسير وتأويل. «ومقابل الوضعية التي نقف أمام الظواهر لتقول: ليس هناك إلا الوقائع، فإن على أن أقول لا، فالوقائع هي على وجه التدقيق ما ليست موجود إذ لا وجود إلا للتفسيرات^(٤٣)». وهذا ما يجعل التفسير بل وكل ما نسميه معرفة أشبه بمجرد الابتداء أو الفن من أن تكون وصفاً أو تفسيراً. ولكن هذا في نظر نيتشه أمر لا يحسب لنقصاً منها فهو يقول: «الفن وليس شيئاً غير الفن. فهو الوسيلة العظمى لجعل الحياة ممكنة وهو الأغواء الأكبر في للحياة وأعظم متبه مثير لها^(٤٤)».

نحن إذن نناقش هذا الوجه الثاني لإرادة القوة التي وصفناها بأنها الطابع الإبداعي المتميز عن وجه الدشرة والسماح. وقد نتساءل إذن لماذا إذا كان الاهتمام الأول لينتشه هو بالقدرة الإبداعية فلماذا إذا يستخدم لفظة «القوة» ولكننا قد لاحظنا سابقاً أن القوة التي يتحدث عنها ليست هي بالتحديد من نوع القوة الميكانيكية التي ترجع في كميات يمكن تحديدها، ولكنها طاقة متوسعة غير محصورة ولكنه مع ذلك حاسم في تحييره وتطقه بمفهوم القوة. بل أنه في الحقيقة كثير ما يتحدث

عن إرادة القوة على أنها نوع من الأمر Commanding^(٤٥) . ويرجع السبب في هذا إلى أن نيتشه لم يفقد أبداً النظر والاهتمام بالآخر. وإذا كان كلا من هيجل وسارتر لا يناقشان الآخر إلا في حدود الوعي فأنهما بهذا يجعلان مسألة القوة لا معنى لها. ولكن حيث أن نيتشه يرفض الوعي لأنه ملهاً الضعيف (الذي يرفض بحريته طبعاً) أن يقر بأن الإرادة أسبق حتى من الوعي فإن الآخر يظل إذن حقاً آخر. فإرادة القوة ليست هي حال من الابداع يطرح فيها للخيال نتاجه الخاص متحدداً بها صندا للفرد بل هي إبداع ليس موضوعه الحقيقي إلا الآخر. ويعبر نيتشه عن ذلك على النحو التالي: «إن إرادة القوة لا تكشف عن نفسها إلا في مواجهة المقاربات ولهذا فهي تبحث عما يقارنها»^(٤٦). وهذا يعنى ببساطة أن الإرادة لا يمكن أن تكون إرادة إلا إذا تمت معارضتها بأخرى. ولكن هذه الإرادة المعارضة لا تأمر بدافع من السخط المكبوت أو بدافع من حاجة داخلية أخرى، فأقوى الأشخاص وأكثرهم روحانية لا يحكمون لأنهم يريدون بل لأنهم هم كذلك^(٤٧).

ولهذا على وجه التدقيق يشير إلى الأبوللونييه على أنها مبدأ التفرد Principium Individuationis. فحيث تسعى الديونيزية أن تلتحم بدولمة القوى للعمياء فإن الأبوللونية تسعى أن تحكم الآخر بما تصنعه من أوهام. وهذا اللطبع الأخير للإرادة هو ما يجعل الوجود الإنساني ممكن على الإطلاق، فإذا لم يكن هناك إرادات متعارضة أن يكون هناك وسيلة للتفرقة بين إبداع السمره وما هو مجرد جريان للطبيعة. ولكن علينا أن نلاحظ هنا أن الأمر ليس هو مجرد وجود الآخر ولكن على وجه التدقيق فإن مقاومة الآخر هي ما يجعل من الممكن أن نكون فريداً. ثم علاوة على ذلك فإنه بدون هذه المقاومة فإن الحياة نفسها لا يمكن أن توجد، فالامتناع عن التجريح والاعتصاب واستغلال الفرد للآخر ثم الإقرار بأن إرادة الآخر هي مساوية لإرادة الفرد، لا يمكن أن يكون السلوك المناسب إلا في ظروف محدودة معينة.

«ولكن بمجرد أن يريد السمره أن يتوسع في هذا المبدأ وأن يجعله المبدأ الأساسي للمجتمع فإن يتكشف على حقيقته: أي أنه إرادة لتفكي الحياة وأنه مبدأ للتدهور والقتال... فالحياة ذاتها في جوهرها تقوم على الاستعباد والاساءة والاعتصاب للغريب والضعيف وعلى القهر والقسوة ورفض صبر السمره وأشكاله على شيء آخر واستيعابه أو على الأقل في أخف الصور استغلاله»^(٤٨).

ولكن علينا أن نتذكر مرة أخرى أن نيتشه لا يصف هنا محاولة لمجرد التغلب على الآخر. فالحياة في رأيه لا تتغلب على المقاومة لمجرد أن تبقى، بل إن جوهر الحياة هو النمو والزيادة في القوة^(٤٩) وعلى هذا فإن الحياة في حاجة إلى المقاومة لكي تزيد من قوتها وفاعليتها. كما أن صراع الإرادات ليس مجرد منافسة أو مباراة بل هو وسيلة للنمو. ويتكشف بوضوح لا يعنى هنا

أنه وسيلة لميطرة إرادة على إرادة أخرى إذ أن المقاومة بهذا المعنى تعنى أن الإرادة تتحطم وتنتهر وهذا يعنى تحطم وقهر الحياة نفسها. ولهذا السبب فحتى الأشخاص الأقوياء أنفسهم المولدين بالحياة يفصلون الفاجعة والألم وذلك من أجل أشياء موعبة وأشياء قيمتها موضع تساؤل على حد تعبير نيتشه نفسه لتأكيد المعنى الذى يقصده. ويضيف قائلا: «إن الأرواح البطولية هم الذين يجيبون أنفسهم بنعم فى قسوة فاجعة: فهم من الصلابة بحيث يعانون الألم على أنه لذة (٥٠)». ويضرب مثلا لهذه البطولية باليهود الذين هم دون شك أقوى وأصلب وأبقى جنس يعيش الآن فى أوروبا، فهم يعرفون كيف يؤكدون على حقوقهم ومزاعمهم وسط أسوأ الظروف (بل على نحو أفضل مما يفكرون ذلك فى ظروف مولتيه (٥١)). *

وقد استطاع نيتشه بهذا ومفهومه لإرادة القوة أن يقدم صورة قريضة وديناميكية للحياة الغير مهتدة بل هى فى حاجة إلى آخروية أصلية وقوية. وحيث راح الفلاسفة الآخرون يمحون التفكير مطولا فى عدم يقينيه حتى مجرد وجود عقول أخرى مثلا نجد أن نيتشه باعطاله أولوية للإرادة بطوريته الجذرية الخاصة به يستبعد كل أفكار أولئك الفلاسفة على أنها مجرد كلمات ويحتج بأن مجرد حقيقة أن هناك إرادة تعنى أن هناك إرادات أخرى. وحيث نرى أن فلاسفة آخرين وعددا مختلفا من أصحاب النظريات الاجتماعية قدحاولوا أن يتحدثوا عن طرق مختلفة لاستبعاد المقاومة للحياة عن طريق التقليل من مخاطر الآخورية فإنا نرى نيتشه يمتثل للخطر على أنه أعلى صور الحياة ويقول: «صدقونى أن سر أعظم اللامر وأعظم متع الوجود هى أن تعيش فى خطر فاقمروا منذكم تحت بركان فيزوفيرس. وإرسلوا بسفنكم فى بحور مجهولة بلا خرائط. وعيشوا فى حرب مع أقرانكم ومع أنفسكم (٥٢)».

وعلى الرغم من دعواه أن التاريخ لا هدف له إلا ما تعطيه له فإنه يرسم نوعا من المخطط للتقدم التاريخي حيث يلعب فيه الأشخاص الأقوياء المبدعين دورا مساندا. فالليونان القديمة تمثل نوعا من العصر الذهبي كما أن الحضارات الأخرى لها عصورها الذهبية. ولكن البرابرة البدلاء قد أضاعوا بآثارهم من الساخطين والمضعفاء، وخاصة الكهنة ورجال الدين الذين يراهم «أكبر الكارهين الساخطين فى التاريخ ولكنهم أكثر الكارهين نكاما أيضا» (٥٣). ويبدو كما يرى أن عوامل التعرية فى العظمة الحقيقية ويزوغ أثر الأفلاطونية والإخلاقيين يبدو أنها قد أكملت أفعالها على أية

* يجب أن نذكر هنا أن نيتشه يعد من أنسى وأقرب المهاجمين لليهود واليهودية وكلامه هنا يجب أن يفهم فى إطار قرنه وسياقه الفلسفى (المترجم).

حال. فقد أصبحت القيم والمثل التي طرحوها على أنها تمثل الصدق قد أوشكت على السقوط لتصبح مجرد كلمات صائتة. والعدمية* وهي أقرب المصروف تنف منتظرة على الباب^(٥٤). ولا يبدو نيتشه مبسما أو حزيناً بهذا التهديد بمقدم ودخول العدمية إذا أنها في نظره إن فعل إلا أن تكشف عن زيف كل القيم القائمة وتعد الطريق لتحويل حقيقى وقد لا يكون مثل هذا التحول لم يعد بعيداً. ففي مستقبل قريب سيأتى المخلص الحقيقي الذى إن تسمح له إيداعه أن يسكن ويهدأ فى ملجأ أو مكان يخفى فيه حيث أن وحدته ستفسر على أنها هرب من الواقع،^(٥٥) أما عن من هو هذا المخلص وكيف سيحقق عمله فإن نيتشه لا يستمر فى للتأمل أو التفكير فى الأجابة عن هذا ولكنه كثيراً ما يدعو إلى مقدم هذا الانسانى السامى أو ما يسميه Übermensch الذى يبدو فى نظره ليس مخلصاً معيناً بالذات ولكنه ظاهرة جماعية مثل بزوغ عصر جديد. فهذا الأوبر مش Übermensch ** لم يأت بعد وإن كنا فى طريقنا إلى موعد وصول هذا الكائن الأعلى. وفى موضع آخر وبلغه أقل تنبؤية فى طلبها نجده يقول أن علينا أن نبحث عن : فلاسفة جدد من ذرى روح قوية وقدرة على الابتكار بحيث يكونوا قادرين على أن يدفعوا بنا إلى تقويم مضاد وإلى الارتفاع على القيم السائدة وقلب تلك القيم التى تمتير ، فيما خالده ، . فعلياً أن نبحث عن الذود ورجال المستقل الذين يشدون الآن العقدة ليدار الضغط على إرادة آلاف السنين لتسير فى منارات جديدة. وهم الرجال الذين سيطعون الإنسان أن مستقبل البشر هو إرادة الإنسان^(٥٦).

وسيجمع أولئك الفلاسفة الجديد بين وجهى إرادة القوة: الفريزى والخلاق المبدع. وسيقولون نعم للحياة وإن يخفوا وراء مجردات ولا يترددون محجيين أمام العذاب والألم. وستبدو قوتهم فى قدرتهم على : أن يفعلوا دون أن يقصدوا، فى الأشياء،^(٥٧) ويقول نيتشه أن مثل هذا الفيلسوف سيحيا حياة : بلا فلسفة، و : لا حكمة، وعلى للخصوص دون دهاء أو عنف فهو سيكون شاعراً بفعل وواجب احتمال ملات التجارب والإغرامات التى تقدمها للحياة قادراً دائماً على أن يخاطر بنفسه^(٥٨).

فإن يخاطروا بأنفسهم فى كل تجارب وإغرامات الحياة هو مالا يفعله أولئك الكارهين لأنفسهم من كهنة الدين والفلاسفة القدامى. وبينما يقول البرابرة الجدد وأولئك الفلاسفة المخربين،

* Nihilism نظرية تدعو لمالة من عدم الإيمان بأى شئ وعدم الالتزام بأى شئ أو بأى هدف وإحسانا نطلق الكلمة خطأ على الأشخاص الذين لا يشاركون فى إيمان معين أو فى مجموعة معينة من القيم المطلقة. (المترجم)

** هذا اللفظ فى كتابات نيتشه يترجم أحياناً بالمسور مان ولكنى أفضل الاحتفاظ بترجمته الانسان الأعلى. (المترجم)

والزباد شكون الذين يفوضون بالحياة نعم للآخر فيما يفعلون فإن القطيع العبودى يقول لا فى ردود أنعالهم . فالعبيد يلتفتون داخلهم ليسجلوا أنفسهم فى حريتهم مدفوعين بسخطهم المكثوم لان يصطلعوا مع ماضى لم يعد موجودا . أما الفلاسفة الجدد فيتجهون للخارج موجهين قدراتهم الإبداعية إلى إرادات أخرى ومعطين للكلمات دلالاتها ومعانيها وفاراضين على الآخرين استخدامها^(٥٩) ، محيدون فى فرح تشكيل وإعادة تشكيل العالم^(٦٠) هذا العالم الذى يطله معهم الآخرون ، فالفلاسفة الحقيقيون هم قادة ومشروعون . وهم الذين يقولون يجب أن يكون الأمر على هذا النحو فيقررون إلى أين وإلى أى غاية على البشر أن يتجهوا .. فمعرفتهم هى خلق وخلقهم تشرىمى،^(٦١) .

وهم على غير شاكلة القطيع فقد حرروا أنفسهم من الماضى برفضهم أن يروا فى أنفسهم ضحايا له أو الأندياء المعاقين بمظالم قديمة . فقد حصلوا على الخلاص لأنفسهم بقررتهم على أن يعيدوا صياغة قول ، كل هذا كان، إلى القول بأن ، كل هذا هو على النحو الذى اريدته^(٦٢) .

ومع ذلك فأولئك الفلاسفة لا يعيشون على هذا النحو رغبة منهم فى الحفاظ على أنفسهم فانهم يفعلون كل ما يفعلون لصالح زيادة الحياة . ويبدو أن نيتشه كان يتطلع أحيانا وإن كان ذلك بإيجاز إلى مجتمع يصنعه أشخاص قد اختلفت لديهم كل رغبة فى العقاب وكل انشغال بما يديون به للآخرين وكل محاولة لإقامة نظام اجتماعى صارم ويقول : : إن من الممكن تصور مجتمع قد امتلأ بالاحساس بالقوة إلى حد يجعله يترك مجرميه دون عقاب . وأى ظرف أكبر من هذا يمكن لمجتمع ما أن يتمتع به ؟^(٦٣) . فعند ذلك يتحقق ، ارتفاع وتسامى بالشعر العام بالحياة ، إذا ما افتدروا الإيمان بالخطيئة والقدرة على التخلص من غريزة الانتقام القديمة ، بل وبالقدرة على أن نبارك اعدائنا وأن ننفع أولئك الذين اساءوا إلينا^(٦٤) ، ، ولا يريد نيتشه هذا أن يقول أن للمجرمين إذا أطلقوا أو تركوا دون عقاب فانهم لن يعودوا مجرمين اعترافا بالجميل وإنهم سينصرفوا عن أن يكونوا مجرمين على الإطلاق . فلن يكون هذا إلا صورة أدنى من السيطرة والاستعباد وطريقة لتحطيم ارادة المجرمين . ولكن ما يقصده هو أن يؤكد على أهمية الرغبة الإنسانية القوية فى احتلاق الفطر .

والأمر الهام هنا هو أن ندرك أن هذه الرؤية المسيانية للفلاسفة للجهد المخلصين لا تنصل أبدا بين قدراتهم للخلاقة وقدراتهم على للقيادة وبين نظريته للصيرورة فى وصفها كخلف أولى . فالحالم الأبرلى يقتدر دلتما فى الوحدة الأولى مع للنيونيزى الشوان . فان يكون المبدع الخلاق فرحا مهللا بما يخلق يعنى فى نفس الوقت أن يكون معزقا فى « الدراسة الخرية للذاتيات ، التى يتكون منها التاريخ الإنسانى . وأن يختار للحياة يعنى أنه يختار الفلاحه . فالقوى لا يستطيع أن يقول

نعم الحياة دون أن يجعل نفسه معرضاً مفتوحاً للجرح والألم واللا معنى والموت أى بدون أن يجعل من الحياة نفسها مخاطره وخطراً. وعلى الأقوياء أن يمتنعوا كونهم بشراً محدودين معرضين للامساك ولإنفائهم حتى يستطيعوا أن يعتقوا الحياة نفسها. وفي هذا رغبة القوى أن يموت فى الوقت المناسب. فمن الطبيعى أن نتساءل كيف لمن لم يمض أبداً فى الوقت المناسب أن يموت فى الوقت المناسب ؟ وأن يمضى المرء فى الوقت المناسب يعنى أن يكون السيد الوحيد لوجوده مريداً له مباشرة. وهكذا يعلن زرادشت: « يا موتى أنا أمدحك فانت للموت الحر الذى يأتينى لأنى أريته. وهو يدين الموت الذى يقبض علينا من الخلف عندما نكون قد فقدنا سيطرتنا على حياتنا وعندما استبقانا الجين طويلاً محققين على غصون شجرة الحياة حتى نبداً بالتعفن^(٦٥). ولا يجب أن نفهم من ذلك أن نيتشه يوحى بتفضيل الانتحار الذى قاله به الرواقيون بل باتخاذ الموقف بأن الحياة هى دائماً فى الخطر وعندما نبداً البحث عن الأمن أو عندما نتطلع إلى البقاء الطويل فإنا نكون فى الحقيقة قد توفقتنا عن الحياة. ويكون الأمر أكثر سوءاً عندما نبداً فى الإيمان باننا نبقى بعد الموت نفسه أو أن نبداً نفكر أن الحياة قد لا تكون فى النهاية فاجعة. فهو يقول إن الإيمان بالبقاء بعد الموت كان أكبر وأسوأ محاولة لقتل الإنسانية النبيلة^(٦٦).

وهذا الموضوع الذى يضع فيه نيتشه الموت فى المركز من الحياة يجعله يقدم مقارنة حادة بين موت ديريوزيس وموت يسوع. فحقيقة أن يسوع قد صلب وهو الشخص البرئ تعنى أن موته يعتبر رفضاً للحياة وصياغة لأدلتها. أما موت ديريوزيس فيدل على الاعتقاد بأن الحياة ذاتها، وكونها خالدة الأثمار فى عودة دائمة، تخلق العذاب والتعطيم وإرادة الإفناء. فالأمر فى نظر نيتشه هو فى التساؤل عما إذا كان العذاب والموت لهما «معنى مسيحى أم معنى فاجع، ففى الحالة الأولى يكون الاعتقاد المفترض أنها الطريق إلى وجود مقدس وفى الحالة الثانية يكون الاعتقاد بأن الوجود مقدس فى حد ذاته مما يبرر أن يكون فيه قدر ضخم من العذاب^(٦٧).

ولقد سبق أن تبينا فى مناقشتنا لوجهة النظر المسيحية إلى الموت أن الفاجع فى الحياة يتم التخليب عليه عن طريق القيام أو البحث وذلك بأن يتم التحول إلى حال آخر من الوجود وإن كان غامضاً. أما نيتشه فقد أخذنا على نحو مستمر ومتمسك الفهم التراجيدى وليس المسيحي للموت وذلك لأنه كان يرى الفناء الإنسانى على أنه الطريق على وجه التحديد، إلى مركز الحياة. وحيث أن نيتشه كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن للحياة ليست حالة أو وضعاً بل هى عملية ديناميكية يطلق عليها الصيرورة فقد تمسك بجانبها الفاجع وإن كان ذلك ليس من باب التشاؤم وليس لأن ذلك

مضاد للحياة بل كان ذلك على العكس لأن الفاجع يفتح الطريق ،لأن يصبح المرء نفسه هو الفرح الخالد للصبر^(٦٨).

وقد نستطيع الآن أن نلخص فهم نيتشه للموت على أحسن وجه بأن ننظر بسرعة إلى ما قطعناه في هذه الدراسة حتى الآن لنصل إلى هذه النقطة في تفكيره. فقد رأينا أن المناقشة الفلسفية الحديثة (منذ ديكارت) لمشكلة الموت لم تكن تتفصل عن مشكلة الآخرويية (أو المسمالي). فكان ينظر إلى تهديد الموت على أنه تهديد بأن يصبح المرء ، أخرا ، أى أن يصبح مغاييرا أو غريبا عن ذاته. وقد عالج هيجل للمشكلة بحركة فلسفية جريئة جذب بها المسمالي في صورة آخرويية مضادة إلى الذهن حيث أخذت شكل الوعي بالذات. ففي الوعي بالذات نصبح غرباء عن أنفسنا. وكانت هذه الفكرة تمثل المحاولة الأولى لوصف ذات المرء على أنها تتضمن في ذاتها دلالة للفناء. ولكن الحل الشهير الذي توصل إليه هيجل قد نتج عنه أشكال شهيرة مترتب عليه. فكفى يمنع أن نتعلم الذات بأخروييتها كان على هيجل أن يبتدع صورة جديدة من التمثل الديالكتيكي يكن قادرا على أن يوفق بين الذات وبين الآخر. وقد نتج عن هذا صوره أعلى من الوعي كان لها بالتالى موضوعا أعلى، كان على الذات أن توفق بين ذاتها وبين هذا الموضوع الأعلى. وقد استمرت هذه العملية حتى تصل إلى الروح المطلقة التى ليس لها آخر مسمالي عنها. فالروح المطلقة هي كمن مطلق أى أنها متوحدة بذاتها مع ذاتها. أما سارتر الذى اعتقد أن فقدان هيجل للفرد لصالح الديالكتيك يمكن تجنبه بأن يقصر الديالكتيك على الوعي للفردى للذات. فوضع وصفا بارعا للوجود الإنسانى يكون فيه الشخص بالضرورة حرا حرية مطلقة. ولقد تبينا صعبتين في هذا الوصف أولهما نظرية سارتر في الحرية تصبح لا معنى لها حيث أن الحرية في داخل هذه النظرية لا يكون لها من القوة إلا لتحريك نفسها إلى رد فعل للآخر. فهي ليست حرية لفعل أى شئ. أما الصعوبة الثانية فهي أن الحرية كما وصفها سارتر تعتبر كاملة في داخل ذاتها حتى لا تسمح بقيام إمكانية الموت. فليس لها من القوة ما يجعلها تصبح أخرا لأن كل آخرويية هي كذلك بالنسبة للوعي فقط وبلا وعى لا يكون هناك آخر. وهكذا تصبح الذات أسيرة خالدة لوعياها المعاجز.

وقد وصلنا إلى فكر نيتشه بسؤالنا هل من الممكن له أن يصف الوجود الإنسانى على أنه حر وأن له سلطان وقوة على الآخر ومع ذلك يمكن أن يوصف في نفس الوقت بأنه فان في جوهره. وقد رأينا أن نيتشه تخطى عن مقولة الوعي لأنها نشأت عن كراهية الذات ولأنها ثمره السخط المكثوم على ما فعل بالمرء في الماضى دون أن تكون متخلصه حقا من الماضى. وهكذا لها نيتشه إلى القول بأرلوية الإرادة على أنها مفتاح للوجود الإنسانى. فليس عدد نيتشه شئ يسبق الإرادة

حتى الرضى نفسه وحتى أحداث الطبيعة التى تمثل «دوامة من القوى» لا هدف لها ولا شكل. فليس هناك للإرادة الفردية للرجل أو المرأة فارق جوهرى بين أفعال كل منهما وبين مسار وجريان الخليط الأول للأحداث الطبيعية وهى للحالة التى يطلق عليها نيتشه كلمة السيورره. ولكن هذا التوحيد بين الإرادة وبين السيورره يترتب عليه إلغاء كل السمات التى تميز الوجود الفردى. ويواجه نيتشه هذه المشكلة بالاحتجاج بأن كل إرادته حقيقة لابد أن تعنى تمكماً أو أمراً فهى لا يمكن أن توجد إلا إذا كان هناك ما يقاومها. وهذا الذى يقاومها لابد أن يكون إرادة أخرى. وعلى هذا فإن ظاهرة الإرادة ذاتها تفترض بل تتطلب وجود الآخر. ومع إصرار نيتشه على أولوية الإرادة فإنه قد استطاع أن يحتفظ بالحرية المطلقة التى وصفها سارتر ولكنه بتمسكه بضرورة الآخر فإنه قد استطاع أن يجمع بين الحرية وبين القدرة أو السلطان. وليس للقوة أو السلطان فى هذه الحالة هى الرغبة فى استبعاد الآخر كما أنها ليست ما يطلق عليه متمكماً «إرادة الوجود»^(٦٩)، أو الحفاظ على بقاء الذات لأنها فى الحقيقة رغبة فى التزود من الحياة. ولكن حيث أن الفرد لا يمكن أن يخلص من الجريان الخالد للسيورره فإن التزود الحر من الحياة لا يمكن أن يتأتى إلا بمقابل من العذاب والموت. ولاشك أن هذه نظرة فاجعه ولكنها فى رؤية نيتشه تعنى أن رد الفعل الحقيقى للفاجعه هو أن يوحد المرء بين ذاته وبين الفرح الخالد للسيورره. ولايشئ هذا بأى شكل نزع من التخلّى كما هو عند سارتر وعدد آخرين من الفلاسفة والمكباء. فنيشه يصرح: «إن المرء الحرقاً هو دائماً السحار»^(٧٠). ولتقارن هذه الصورة بوصف سارتر لأورستس فى مسرحية الذباب. ففى هذه المسرحية يتحرك أورستس مسرح جريمته على أنه لسان حر ولكنه لم يكن كذلك إلا باستسلامه لعقاب الانتقام الذى يفرضه المامنى وليس لأنه معنى قدماً مستعداً لأن يحارب من جديد مستعداً أن يلقى بحياته فى كل لحظة. فالإنسان الحر هو الذى يكون دائماً مستعداً «لأن يموت فى الوقت المناسب».

ولقد سبق لنا أن وصفنا التحدى الذى يواجهه الفكر الحديث بأن هذا الفكر كان عليه أن يدل على أن التهديد الذى يمثله الموت يمكن أن يواجهه عن طريق التاريخ وليس بالتخلى على التاريخ وذلك بأن يبين أن السامالى هو زمانى. ويبدو أن نيتشه يفهمه للحياة على أنها تصارع أرادت وما ينتج من ذلك من فرح بالسيورره الفالدة قد نجح فى مراجعة هذا التحدى الذى وصفناه. ولكننا سنعلم عندما نتعرض لفكر هينجر أن فكر نيتشه قد قصر عن تحقيق هذا الهدف فيما يتعلق بملعب تفصيلي ولكنه جوهرى. وستبين هذا القصور بوضوح أكبر إذا ما قارنا وإن كان ذلك عن طريق غير مباشر بين تفكير نيتشه الذى يلتزم إلى الفكر الغربى تماماً وبين فكر مشرقى تماماً مقابل له وهو تفكير البوذية التى كان بينها وبين تفكير نيتشه تشابه مذهل.

وفي الحقيقة فإن نيتشه كان معجبا بالبوذية على نحو يفرق إعجابه بكل ديانة أخرى وخاصة لأنه لا يقوم بدخلها هذا السخط المكثوم الذي تحدث عنه نيتشه . فالبوذيون يراجهون الانفصال الذي يسببه الموت بأن يجعلون هذا الانفصال مطلقا . وفي عرضنا في الفصول السابقة أبرزنا هذا الاتجاه بأن أشرنا إلى البوذية على أنها «دلالة للصيرورة» ، وذلك بالمقارنة مع الهندوكية التي اعتبرناها «ديانة الوجود» . ولقد رأينا تفصيل نيتشه للصيرورة على الوجود وإن هذا كان معناه أساسية في تفكيره . ومن هذا الجانب الهام فإن التفكير المتجاوئقي لنيتشه يشبه إلى حد كبير البوذية . ويبدو ذلك مثلا عندما يقول نيتشه أن فكرة ما تأتي عندما تريد ذلك وليس عندما أريد أنا أو يقول إن هذه الأنا الصغيرة الشأن هي مجرد خطأ نحوي، وهو بمواقفه هذه يكاد أن يكون داخلها مباشرة في أكثر قضايا الفلسفة البوذية قوة وتأثيرا فرجود الفكرة لا تفرض المفكر كما أن الفعل لا يفترض الفاعل . هذا إلى أن إعجاب نيتشه بمعاني الخداع والمظاهر والتفسير والتأويل وكذلك استمراره على نفي وجود أية وقائع حقيقية يكاد يشبه في هذا تعاليم البوذية التي تقول أن الوجود الإنساني (وبالتالي الموت) هو أمر تخيل ، فهو ليس وهما يخفى وراءه كالقناع شيئا واقعا بل هو مجرد محض تخيل أو هو مجرد قناع ليس وراءه شيء واقعي .

ومع ذلك فهناك أمر حاسم لا يبدو فيه نيتشه بوذيا بل في الحقيقة أنه يبدو في ذلك بعيدا كل البعد عن البوذية . فهو في نهاية الأمر يقيم منهجه الفكري كله على القول بالوجود الواقعي لإرادة الفرد المبدع الخلاق الذي يكرر نيتشه تمجيده في سروره مسيانيته للفيلسوف للجدد أو المحارب المفكر الحر . وبوالأنا أمام هذا هو التساؤل عن حجة نيتشه في ضمان وجود واقعي لمثل هذه الإرادة المنعزلة المركزية .

وقد لاحظ هيدجر للذي يعتبر نفسه وريث فلسفي لنيتشه هذا وإن نيتشه يمسك في تفكيره عن الاجابة على هذا السؤال وسبب حاجته لجعل الإرادة التي ينشأ منها المذهب نقطة ثابتة في داخل الصيرورة الفالدة . ويرد هيدجر هذا الموقف الفلسفي إلى نوع من اللعبة الساخرة . ويقول هيدجر عن هذا الموقف أن نيتشه يقيم فلسفته على أنها حركة مضادة للميتافيزيقا وهذا يعنى بالنسبة له أنها حركة مضادة للأفلاطونية . ويستمر ليقول : « ولكن مثل الحال في كل الحركات المضادة فإن فكر نيتشه يفتش تشبها قريبا بجوهر ما يتحرك مضادا له » (٧١) . ففي خلال رفضه للأفلاطونية التي تلوح على التاريخ أو للخطرية بأن هناك بالضرورة ذهن يفكر في الفكر فإنه مع ذلك قد أقام أنا تلوح على التاريخ من فكره هو وهي أنا ، تريد بدلا من الأنا التي تفكر ولكنها مع ذلك تظل أنا على أية حال .

وعلى هذا النحو يبدو أن نبحثه قد فشل أخيرا في مواجهة تحدى الفكر الحديث وفي أن يدلل على زمنية المتعالي. ونستطيع أن نحير عن ذلك بقولنا أنه عجز عن أن يبين أن الذات قادرة على الموت. فزادشت يتكلم عن الموت الذى يرى أنه حر لأنه قد اراده. وفي الحقيقة أن زرادشت بهذا لا يموت ولكن يخاطر بالموت. قالذى يميز الفيلسوف الجديد عن بقية الأشخاص هو أنه يعيش فى الخطر وأنه يخاطر بأنه قد يقتل. فالفيلسوف ليس فانيا يحكم ما يطلبه له من تعريف بل بالبرهنة عن طريق المثال والشرح. فكون الانسان فانيا يعنى أنه من الممكن قتله ولكن الفناء لا يكون له معنى إلا إذا كانت حياة المرء على نحو يكون فيه القتل محتملا. ولكن هذا يتطلب فاعلا خارجيا واعتمادا على الآخر وهذا فيه انقصاص كبير لحرية المرء.

ومع ذلك فإن لنجاز نبش الكبر هو فى أنه قد طرح فكرا فلسفيا يحافظ على الفرد وقدرة الفرد وسلطانه على نحو يجعل الحياة لا تكون حياة بدون الآخر. ولكنه لم يكن قادرا نتيجة للتأثير السابق للأفلاطونية أن يمضى بالصيرورة إلى مجال الإرادة نفسها وهكذا ظلت الحياة دائما فى صوره ووجد مضاد للحياة. وننتقل إذن إلى هيدجر لدرى إذا كان من الممكن أن يدرج الفناء الإنسانى فى إطار الذاتيه. فالسؤال هو هل يمكن للمرء أن يكون فردا وحرا وقويا وفى نفس الوقت فانيا على نحو لا يكون فيه ضد الآخرين بل معهم ؟.

Notes

- 1- The Genealogy of Morals, p. 159.
- 2- Ibid., p. 160.
- 3- Ibid., p. 162.
- 4- "Twilight of the Idols," The Portable Nietzsche, pp. 490 ff.
- 5- The Will to Power, #6.
- 6- The Genealogy of Morals, p. 189.
- 7- Ibid., p. 174.
- 8- Ibid., p. 175.
- 9- See especially the will to Power, #962.
- 10- The Genealogy of Morals, p. 173.
- 11- Ibid., p. 172.
- 12- Ibid., p. 190.
- 13- Ibid., p. 172.
- 14- Ibid., pp. 192 ff.
- 15- Ibid., p. 218.
- 16- Ibid., pp. 170 ff.
- 17- Ibid., pp. 178 ff.
- 18- Beyond Good and Evil, p. 17.
- 19- Ibid., p. 18.
- 20- The Genealogy of Morals, p. 179.
- 21- The Will to Power, #552.
- 22- Ibid., #407.
- 23- Ibid., #579.
- 24- Ibid., #586.
- 25- "Thus Spake Zarathustra," The Portable NIETZSCHE, P.184.
- 26- "TWILIGHT OF THE IDOLS," P. 476.

- 27- Ibid., p. 478.
- 28- "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," *The Portable Nietzsche*, pp. 46 ff.
- 29- *The Will to Power*, #537.
- 30- *Beyond Good and Evil*, p. 4.
- 31- *The Will to power*, #708.
- 32- "On Truth and Lie in an Extra-Moral sense," p. 42.
- 33- Ibid., p. 50.
- 34- Ibid., p. 44.
- 35- "Thus Spake Zarathustra," p. 129.
- 36- *Beyond Good and Evil*, pp. 43 ff.
- 37- "Thus Spake Zarathustra," p. 188.
- 38- "The Birth of tragedy," *Philosophies of Art and Beauty*, p. 503.
- 39- Ibid., p. 500.
- 40- *The Will to Power*, #962.
- 41- *Beyond Good and Evil*, p. 46.
- 42- Ibid., p. 47.
- 43- "Notes, 1888," *The Portable Nietzsche*, p. 458.
- 44- *The will to Power*, #853.
- 45- See especially "Thus Spake Zarathustra," pp. 226 ff.
- 46- *The Will to Power*, #656.
- 47- "The Twilight of the Idols," p. 646.
- 48- *Beyond Good and evil*. p. 201.
- 49- *The will to Power*, #702.
- 50- Ibid., #852.
- 51- *Beyond Good and Evil*, p. 186.
- 52- "The Gay Science," *The Portable Nietzsche*, p.97.
- 53- *The Genealogy of Morals*, p. 167.

- 54- The Will to Power, #1.
- 55- The Genealogy of Morals, p. 229.
- 56- Beyond Good and Evil, p. 114.
- 57- The Will to Power, #585.
- 58- Beyond Good and Evil, pp. 121 ff.
- 59- The Will to Power, #573.
- 60- Ibid., #495.
- 61- Beyond Good and Evil, p. 135.
- 62- "Thus Spake Zarathustra," p. 251.
- 63- The Genealogy of Morals, p. 205.
- 64- "Dawn," The Portable Nietzsche, p. 87.
- 65- "Thus Spake Zarathustra," p. 184.
- 66- "The Antichrist," The Portable Nietzsche, p. 619.
- 67- The Will to Power, #1052.
- 68- "The Twilight of the Idols," p. 463.
- 69- "Thus Spake Zarathustra," p. 226.
- 70- "The Twilight of the Idols," p. 542.
- 71- "The Word of Nietzsche: God is Dead," The Question concerning Technology, p. 61.

Bibliography

- David B. Allison, ed., *The New Nietzsche* (New York: 1977).
- Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, tr. Marianne Cowan (Chicago: 1966).
- "The Birth of Tragedy. Tr. Clifton Fadiman, *Philosophies of art and Beauty*, ed., Albert Hofstadter and Richard Kuhns (New York: 1964).
- *The Genealogy of Morals*, tr. Francis Golffing (New York: 1956).
- *Philosophy in the Age of the Greeks*, tr. Marianne Cowan (Chicago: 1962).
- *The Portable Nietzsche*, tr. and ed, Walter Kaufmann (New York: 1966).
- *Schopenhauer as Educator*, trs. James W. Hillesheim and Malcolm R. Simpson (South Bend: 1965).
- *The Will to Power*, trs. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: 1967).

الموت من حيث هو إمكانية

- السلطان

١٥ - مارتن هيدجر*

١٨٨٩ - ١٩٧٦

لاحظنا فيما سبق أنه على حين أتخذ كلا من سارتر وهيجل نقطة البداية في تفكيرهم من النظر في الوعى فإن هيدجر قد اتخذ من الوجود بؤره التركيز في فكره . وكان هيدجر على وصى بأن وثقله هذه عند الوجود سوف لا ترضى بل وتبعث الاضطراب لدى قراء فلسفته اللذين يعتبرون عامة إن الوجود أكثر مفاهيم التراث الفلسفى شهرة ومن أبرز أوامام الفلاسفة السبلة للسمعة ومع ذلك فإن عددا قليلا من قرائه المبكرين كانوا قادرين على أن يدركوا أن ما يقصده هيدجر بالوجود هو مكانا وبنية نيتشه وهو يستخدم مفهوم للصورة . على أن إصرار هيدجر على استخدام مصطلح الوجود لم يكن راجعا إلى مجرد نزوة أو ميل شخص متحديا به مجتمع الفلاسفة بل كان ذلك صادرا عن احترام من جانبه والالتزام بالتراث الفلسفى فى مجموعره كله .

فقد كان هيدجر يؤمن إيمانا عميقا بأن التفكير الفلسفى فى الغرب قد بزغ فجره مع السؤال حول الوجود . وكان هذا السؤال فى أبسط صوره هو : لماذا هناك شىء ما بدلا من أن يكون هناك العدم؟^(١) ، فهذا هو السؤال الذى وجه أنفسهم إليه كبار الفلاسفة السابقين على سقراط وعلى وجه الخصوص بارمينيدس وهيراقلطس .

* لا يقصد التهامش للتعريف بفلسفة هيدجر أو بوعتمه وقيمه بالنسبة للتفكر المعاصر ولكن مجرد تقديم الحقائق والتواريخ الأساسية لميائه . وقد ولد فى بادن بألمانيا ونظم فى فريبرج تحت تأثير مدرسة هسرل وقد بدأ عمله الأكاديمى فى فريبرج (١٩١٥) وأصبح استاذاً فى جامعة ماربورج عام ١٩٢٣ واستاذاً فى فريبرج عام ١٩٢٨ وأصدر عمله الكبير الوجود والزمن عام ١٩٢٧ (ترجم ١٩٦٢ للإنجليزية) وأصبح مديرا للجامعة عام ١٩٣٣ وكان خطابه الافتتاحى بعنوان : دور الجامعة فى التاريخ الجديد ، وكانت محاضراته دعوة لألمانيا أن تتقدم إلى مصاف القوى المائسبة بقيادة الحزب النازى وهذه للمحاضرة وعلاقته بالحزب النازى كانت موضعها للنقد والتمريض به . ويمد هيدجر أكثر فلاسفة العصر اللذين انفردت حولهم الآراء واختلفت خلاقات جذرية .

وكان هذا السؤال كما صيغ في البداية يتطلب ذهنا مفتوحا انفتاحا كاملا . فيقول هيدجر لتفترض اننا نوجه هذا السؤال إلى من يعتبر التراث التوراتي معيارا له . فقبل حتى أن ينظر في السؤال، فإن المتوقع أن لليهودى والمسيحي سحيب بأن هناك أشياء بدلا من أن يكون هناك عدم لأن الرب قد خلقها . ولكن لكي نواجه مثل هذا السؤال حقا فإن على المرء أن ينحى جانبا كل معتقداته وكل افتراضاته . ويجب أن يكون مفتحا لأي مسار يتخذه البحث (٢) .

ومثل هذا الذهن المنفتح هو ما يتوقعه هيدجر من قرائه وهو ما يتوقعه ويريد من نفسه هو أساسا . وفي الحقيقة فإنه على الرغم من كل ما يبدو في فلسفته من إيفال في الوعي بالذات فإن فلسفته في الحقيقة هي غاية في التواضع . وهو يصفها بأنها محاولة للاستماع إلى أجابة الوجود نفسه على هذا السؤال الأول، فهي محاولة «لترك الوجود يوجد» في ذاته ومن خلالها هي محاولة أن تضع نفسها في خدمة تكشف الوجود عن ذاته .

ولم يكن رفض نيوتن للمصطلح «وجود» يستخدم بدلا منه «الضرورة» خطأ في حد ذاته بل كان هذا الرفض مجرد دليل على قدرة الفلسفة الأفلاطونية على تشويه السؤال الأول . فعندما فرق أفلاطون بين ما هو واقعي وبين مجال الأفكار التي لا تتغير وما هو خالده فإنه قد أنفصل فجأة عن التراث القديم مبتدئا ما أسماه هيدجر «نسيان الوجود» . فما يطلق عليه أفلاطون الوجود هو دليل على أنه قد نسي ماذا كان السؤال الأول .

وكان الحس القوي لنتنشه أن الوجود الذي يتحدث عنه الأفلاطونيون لا يتضمن بداخله أى شئ من ديناميكية التجربة المحيية فليس فيه زمن . أما الضرورة فهي مصطلح على العكس من ذلك محمل مشحون بالزمن حيث أنه يشير إلى شئ لم يكتمل بل هو متصل ومستمر . وفي فهم هيدجر لتاريخ الفكر أن هذا كان هو المفهوم الأول للوجود . ولذلك فهو يعيد صياغة السؤال عن الوجود داخل أفق الزمانية . وقد أراد أن يبحث عن معنى الوجود ومن خلال بحثه في أصول الفكر في الغرب أن يرى على وجه الدقة كيف تعلق الزمن بمعنى الوجود . وكان حسه الذي وجه تفكيره منذ البداية هو أن مفهوم الزمن هو معنى للوجود . وكان هذا مفهوما محيرا ليس لأنه معقد في ذاته فقط بل لأن قرونا من النسيان قد دفنته تحت طبقات من المصطلح والتحليل المصنَّع . وقد دفن مع الفهم الأصلي للوجود نظرة إلى الموت سوف نراها غريبة فريدة على الرغم من بساطتها في حد

ذاتها. ولهذه النظرة للموت أهمية خاصة عندما نجد هيدجر مقدما يضع قوله أن الوجود هو الحرية نحو الموت. وقد كان هذا هو تعبير هيدجر عما أسميناه زمانية المتعالي.

ولكى نعلمي لهذا الزعم معنى ما فإن علينا أن نتتبع مسار تفكير هيدجر، وعلينا أن نتذكر أولا أنه يقصد بالوجود معنى شديد التقرب مما يقصده نيتشه بالضرورة. وعدد ذلك نرى مباشرة أنه لا يقصد بذلك الإشارة إلى واقع خالد لا يتغير كما أنه لا يعنى بالتأكيد الإشارة إلى معنى غامض أجوف. ولكنه يرى أنه كما أنه ليس هناك معنى للحديث عن الضرورة دون إشارة إلى شيء في عملية من الضرورة فكذلك لن يكون هناك معنى للحديث عن الوجود إلا على أنه وجود لموجودات.

وعلى حد تعبيره بالالمانية *Das Sein Des Seiendes* ومن الأوفق أن ننظر في هذه العبارة المحيرة بقدر أكبر من اللصمن. ففي الالمانية تصل كلمة *Das Sein* (الوجود) تحمل معانين أكثر إيجابية بالمقارنة بالانجليزية *Being* مثلا*. ولقد لاحظ بعض المعلقين على فكر هيدجر أنه قد يكون من الأدق ترجمة المصطلح الالمانى بمصطلح «هذا الذى يكون» *The to be*. فمن سياق تفكير هيدجر يبدو واضحا أنه يستخدم المصطلح بهذا المعنى الأكثر إيجابية أو فاعلية. «فلذى يكون» لها دون شك معنى شيء يحدث أو على وشك أن يحدث كما نقول العروس التى ستكون، أو الأب الذى سيكون، ولكن ستجنب استخدام مصطلح «هذا الذى يكون» المركب للمعقد ولكننا سنجنب خطأ أو نكتب كلمة الوجود بحرف أسود حيث تكون الإشارة إلى الكلمة الالمانية *Das Sein* أما كلمة *Das Seins* التى ترجمتها بمصطلح الوجود دون خط أسود أو حرف أسود فهى أقرب إلى معنى الشيء الذى يوجد *Something that is*. وعلى هذا فعندما يكتب هيدجر: إن الوجود هو دائما وجود الموجود^(٣) أى بعبارة أخرى فانه يعنى بذلك هذا النوع من الكيانات المعتادة التى لها صفة، هذا الذى يكون، وإلى هى صفة ليست كيانا فى ذاتها ولا يصح أن ننظر إليها كما ننظر بنفس طريقة النظر إلى الكيانات التى تكون فالواقع أننا لو بحثنا عن الوجود كما نبحث عن الموجودات فأننا لن نجد شيئا على الاطلاق ومع ذلك قلوا الوجود لما كانت هناك موجودات على الاطلاق.

وحيث أن الوجود هو دائما وجود الموجودات فأننا لا نستطيع أن نجده أو نبحث عنه إلا حيث توجد هذه الموجودات. ولكن أين توجد الموجودات؟ ويقول هيدجر فى ذلك أن الموجودات

* كنت ومازالت أفضل ترجمة *Das Sein* بالكثيرية التى فيها تتركب من المعانين الإيجابية بالمقارنة مع كلمة الوجود ومع ذلك فقد يكون من الأوفق إلى الآن المحافظة على ترجمتها الشاملة المعروفة (الترجم)

تميل إلى أن تتجمع حول موضوعات . فنحن لا نشير عموماً إلى مجرد الأشياء بل عادة نشير مثلاً إلى الأشياء التي يلعب بها الطفل أو إلى «موضوعات الفن» أو أدوات الدجارج أو «قواعد سلوك الذرة» في الفيزياء. ويبدو أثر وقائية النظر إلى مجالات مادة الموضوع ويتضح هذا الأثر من أن مادة الموضوع تجعلنا نرى الأشياء مختلفة حسب وجهة النظر إليها فيختلف فهمنا لنفس الأشياء باختلاف تجمعها الموضوعي. فالطفل مثلاً قد يعتبر مثقاب الدجارج لعبة رائحة والفنان قد يراه نموذجاً رائعاً للتصميم أما عالم الفيزياء فقد يستطيع دراسته من حيث تركيبه الذري. فإذا ما سألنا ولكن ماهو في الحقيقة أو الواقع فأننا نواجه بأشكال . فطالما نريد أن نتحدث عنه كشيء موجود فلن نستطيع أن نقاربه إلا من موضوع ما. فالشيء لا يواجهنا هكذا عارياً قادراً على أن يعرف ذاته مستقلاً عن كل موضوع. والذي يأتي أولاً إذن ليس الشيء بل الموضوع الذي ينتمي إليه. فلو أننا مثلاً سألنا الدجارج عن حقيقة هذا الشيء فاغلب الظن أنه سيحاول أن يرينا أو يفسر لنا ماذا يفعل للمثقاب عندما يستعمله الدجارجون. فإذا طلبنا منه المزيد من التعريف بما هو حقاً فقد يخطئ عليه الأمر بل وقد يغضب. وقد يحاول بالطبع أن يتأمل أمامنا في تركيبه الطبيعي ولكنه عند ذاك فسيتوقف عن أن يكون نجاراً ونراه يدخل مجال للعالم للفيزيائي.

وهناك عدة نتائج يمكن أن نستخلصها من هذا المثال البسيط. ولأول هذه النتائج أننا لا نستطيع أن نكتشف بدءاً من المجال الموضوعي الذي تنتمي إليه الأشياء أي شيء عن وجود الموجدات. فالطفل الذي يلعب والدجارج والفنان والفيزيائي يستطيع كل منهم أن يتحدث عن الأشياء أو استخدامها ولكن لا يستطيع أحد منهم أن يقول شيئاً عما هي هذه الموجودات في الحقيقة. أما النتيجة الثانية فهي مترتبة على أنه ليس هناك موجودات إلا وهي داخلية في مجال موضوعات معينة وعلى ذلك فلا بد أن يكون التصاؤل عن معنى الوجود من خلال طبيعة مجال الموضوع وحوله وليس حول الأشياء التي تنتمي إليه. وبعبارة أخرى فإن السؤال الأصلي الأول: عن لماذا كنيت هناك أشياء بدلا من ألا يكون هناك شيء؟ لا يمكن أن نجد له إجابة داخل مجال موضوع لأننا لا نستطيع أن نسأل الأشياء لماذا هناك أشياء. فالفيزيائي قد يستطيع أن يكتشف أن هناك دليل على تبلور في اللقمة أو الجزء اللزبي الدوار من المثقاب ولكنه لا يستطيع أن يكتشف الإجابة على السؤال لماذا كان هناك دليل على تبلور ولم يكن هناك لشيء. فهو كفيزيائي لا يدخل بوجود المثقاب بل بمجرد وجوده من حيث تعلقه بسلة كفيزيائي. بل في الحقيقة ليس هناك معنى على الأطلاق في الفيزياء أن نسأل لماذا كان هناك تبلور بدلا من أن لا يكون هناك شيء على الإطلاق. بل وعلاوة على ذلك فإن الفيزيائي عندما يكتشف كفيزيائي فإنه لا يستطيع أن يبين لماذا كانت هناك خصائص الفيزياء على الأطلاق. فليس هناك أي سبب فيزيقي لوجود الفيزياء. ولهذا فإنه علينا إذا أردنا أن نسأل هذا

السؤال الأول عن الوجود أن نعود بالسؤال إلى ما هو أبعد لنسأل لماذا كانت هناك مجالات لموضوعات كالفيزياء والدجاجة والفتن .

أمامنا إذن طريقتان لوضع السؤال . فقد نستطيع أن نسأل عن شيء من داخل مجال موضوع وقد نستطيع أن نسأل عن وجود المجال نفسه . والسؤال الأول هو سؤال عن الوجود: لماذا نستخدم المثقاب بهذه الطريقة دون طريقة أخرى؟ أما السؤال الثاني فهو عن الوجود : أى لماذا نستخدم المثقاب بدلا من أن لا نفعل شيئا على الإطلاق . ويسمى هيدجر للسؤال الأول من الأسئلة بأنه Ontic متعلق بالوجود الفعلى كما يطلق على النوع الثاني أنه لنتولوجى Ontological . فالأسئلة الأونتسيك Ontic تتعلق بالموجودات أما الأسئلة الأونتولوجية فتتعلق بالوجود . والسؤال لماذا هناك أشياء بدلا من أن يكون هناك عدم هو السؤال الأونتولوجى النموذجى الأول .

وإذا كان على المرء أن يقف بداخل مجال موضوع ما ليرجعه الأسئلة الأونتيك Ontic فأين يقف للمرء ليرجعه السؤال الأونتولوجى ؟ فهل هناك مجال من مجالات التفكير يعتبر على نحو ما أعلى من كل المجالات المعتادة مثل لعب الطفل أو الدجاجة ؟ وليس من شك أن اجابة هيدجر على هذا السؤال هى باللفى أى أنه ليس هناك مثل هذا المجال .

فقد كانت الأجابة بالإيجاب هى إهداء الميتافيزيقيين القدامى الذين ظنوا أنهم يستطيعون الجلوس فى غرف دراساتهم وأن يتقدموا مع ذلك تفسيراً ملائماً للنحر للذى تكون عليه الأشياء ، وكأننا هم غير محددين ، بمجال موضوع ما يقصر حديثهم عن «موجوداتهم» الخاصة .

ولقد قلب نيتشه هذا الافتراض وأسطله . ومن الأدلة على التراضع الفلسفى لهيدجر أنه رفض أن يحدد مجالاً متميزاً للمعرفة . فهو يرى أننا لا نستطيع أن نقف خارج مجالات كل موضوع ولكننا مع ذلك نستطيع أن ننظر إلى مجال موضوع ما ونحن نقف بداخله . وهذا للنظر إلى الموضوع عندما نكون بداخله هو ما يسميه هيدجر : الأونتولوجية الأساسية أو الجوهرية Fundamental Ontology .

وإذا كانت الأونتولوجيا الجوهرية تهدر باسمها موضوعاً متخصصاً تقنياً فقد نستطيع أن نصنف هذا أن هيدجر يصر على أن نبدأ بحثنا فيها بالنظر فى معنى الوجود ونحن ننظر أين نحن فى «حياتنا اليومية المعتادة» . وبأبسط المعانى وأكثرها وضوحاً فإن علينا فى بداية بحثنا أن نقول أننا موجودات فى عالم In A world . وهذا العالم يبدو لنا فى صورته المباشرة الأولى على أنه

مجموع من الأشياء فيبدو لنا إذن أننا موجودات وسط موجودات. ولقد سبق لنا أن رأينا أن هذه الموجودات تبدو لنا ظاهرة داخل مجال موضوع ما أو آخر. فلننظر في هذا بتمعن أكثر.

إن نظرنا نتع إذن على مققاب الدجارج. وفي التراث الفلسفي الذي رقصه هيدجر (ومعه نيتشه) فإن المفكرين السابقين قد يبدو أن يحلهم بالسؤال : كيف عرفنا أن هذا مققاب ؟ أو بالسؤال كيف عرفنا أن هناك شيء في ذاته ؟ أما هيدجر فانه ينحى جانباً كل مثل هذه الأسئلة ويفضل أن يعود إلى الخلف (أو كما يود هو أن يقول ان يزداد اقترباً) ليحسم لماذا نتع نظرتنا ابتداء على المققاب للبدأ به. وهنا يقول هيدجر إننا لا ننظر على الإطلاق إلا إذا كنا ننظر بأحاديث عن شيء ما. ولا نستطيع أن ننظر إلى شيء ما إلا إذا كنا نعرف على قدر ما مانريد وماذا نريد أن نعمل به. فقد نكون بحاجة إلى مرقاً لسفنا الخشبية الموضوعه على طنافس غرف الجالوس في بيروت أو أننا نبحث عن نماذج من تصميمات مبكرة من عمل صناع الأدوات من أوائل القرن العشرين. وعندما يتع الطفل أو الموزخ للقرن والأدوات على المققاب فلاشك أنهم يكونون على وعى بأنهم بالأ يبحسون على وجه التحديد عن هذا المققاب ولكنه مع ذلك على وعى بأن هذا الموضوع أو الشيء سيخدم أغراضهم على نحو رائع. وهكذا فإن ما يراه الطفل أو الموزخ في المققاب هو شيء لا ينتمي إلى المققاب في ذاته، فما يرون هو سلسلة من الاستخدامات الممكنة للمققاب. وفي الحقيقة فانهم يرون شيئاً فيما وراء المققاب. فالطفل قد يكون ناظراً إلى أنه يريد أن يخفي سفنه عن الاعضاء المقتربين القادمين من حول الأريكة والذين يريدون تعظيم هذه السفن وهكذا باخفاء السفن يكون للبحر كله ملكاً له دون منازع.

أما الموزخ فقد يكون ما يريد هو الاعداد لقراءه بحث في جمعية لموزخي الفنون ليثبت أمامهم أنه حجة في تاريخ للحرف بالمريكا. فنحن إذن لا ننظر أبداً إلى الموضوع أو الموجود في ذاته أبداً. بل ننظر دائماً إلى ما حوله وإلى ما ورائه ولكن هذا الذي هو ما ورائه لا ينتمي إلى الموجود فالما وراء هو في نظرنا، وهو شيء نحمله إلى الوجود.

ويستخلص هيدجر من هذا النحو من التفكير أننا قد عرفنا شيئاً ما عن وجود الموجودات. فهو يرى أن أحد الأسباب لأن هناك شيئاً بدلاً من أن يكون هناك المدم هو أننا في عالم نحن فيه على نحو نكون فيه سابقين على أنفسنا. ولكن ألا تسامع أليس هذا أمراً أو شعوراً ذاتياً ؟ فما علاقة هذا بالعالم ؟ وإجابة هيدجر على هذا السؤال تستمد مرة أخرى مما أسميته في حديثي هذا تواضعه الفلسفي وإن كانت لجاهته هي واحدة من أصعب الأفكار التي نجدتها في مجموع كتاباته. فهو يشير فيه إلى أننا مادماً سابقين متقدمين على الموجودات التي تتع تحت أنظارنا وإننا بذلك نجلب هذا

للمارواه إليهم، فأننا لاشك إذن متحققين بهم ونحن فى طريقنا إلى ما بعدهم. فمؤرخ أو مؤرخة للفنون لا تجعل من المتقارب مجرد واحدا وجزءا من قائمة نماذج متفردة. بل الواضح أنها متشعبة بوصفه على أنه يشير إلى الاتجاه الذى تريد أن تتخذه فى تاريخها أو عملها التاريخي، فهي لا تستطيع أن تصل إلى حيث تريد إلا من خلال تعاملها وانشغالها به. ولكن هذا الانشغال يقود إلى انشغال آخر وإلى آخر. ولكن هذا لا يعنى أن تسلم الانشغال سيكبد أو يضعف فى مستقبل غير محدد. فهناك ما يسميه هيدجر كلية الانشغال أو التعلق Totality of Involvements. وهذا يعنى أن المؤرخ للفنون الذى نتحدث عنه لا ينشغل بالمقارب لمجرد أن ينشغل بشئ وراءه. فما يدفع به قنما ليس هو مجرد اهتمامه بالانشغال فى ذاته. فهو منشغل به لشئ آخر غير مجرد الانشغال به. فبماذا إذن؟ قد نستطيع الاجابة بشكل مؤقت على هذا السؤال بقولنا أنه منشغل بهذا من أجل وجوده هو نفسه. ولكن هذا أمر يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

فإننا عدنا إلى مثال الطفل الذى يلعب كمجرد مثال يمكن على الرغم من بساطته أن يفيدنا فى هذا الحديث ليدل على الوجود الانساني كله. فسرعان ما سيصبح لنا أن الطفل قد سمع لعبة على أنه مجموع مرحد من الانشغالات. فهو يجمع صفته الخشبية إلى ما جعله ميلا لها بهدف تعطيم العدو الذى ينتظرها أو قد يهجم عليها. ولكن هدفه مع ذلك ليس هو مجرد تعطيم العدو. فهو قد يكون يدبر بهذا التعطيم لحركات أخرى بعد ذلك، فقد يكون يستعد لاندخال عدو جديد مما سيكون من أثره استبقاء حيوية واستمرار لعبته. ويبدو أن فى هذا نوع فريد من الدور. فقد نستطيع أن نقول هنا أن للطفل يلعب لمجرد اللعب فى ذاته. ومؤرخة للفنون تتوقع سلسلة من الانشغالات تضمن لها تسلم وتعاقب ما تدرى القيام به حاليا، فالتاريخ الذى تحاول أن تقوم به هو من أجل هذا التاريخ الذى تحاول كتابته.

وما نستطيع أن نراه فى هذا المثال هو أن كلية مجموع الانشغال، نقودنا إلى فهم لطبيعة العالم. فالعالم ليس هو هذا المجموع من الانشغالات من حيث هى بل أن العالم هو هذا الحيز الذى يكون فيه مثل هذا المجموع ممكنا. وعدد هذه النقطة علينا أن نتابع بحذر شديد مسار تفكير هيدجر فما أسهل أن يصل المرء إذا لم يكن حذرا. فالعالم من وجهة نظر فرومولوجية يبدو على أنه المكان الذى تقع فيه هذا المجموع من الانشغالات. ولكن مثل هذا المجموع من الانشغالات لا يعد ظاهرة مما يسميها هيدجر «أونتيك» وذلك بمعنى أنها ليست شيئا أو موجودا، فهي على الأصح ظاهرة أونتولوجية من حيث أنها تتعلق بانها تشير إلى أن هناك شئ ما وليس عدما. وبمعنى آخر فإن هناك مجموع من الانشغالات لأننا على ما نحن عليه، ومن حيث أننا نتقدم على أنفسنا من أجل

أنفسنا. فإذا كان العالم إذن كما يبدو هو المكان الذى يقع فيه هذا المجموع فالعالم إذن هو طريقنا فى الوجود^(٥).

فالمؤرخ أو الطفل أو النجار أو الفيزيائى أو أى انسان آخر ليس فى العالم مثل وجود الكرسى فى الغرفة أو المسحاب فى السماء. فهم يوجدون على نحو تكون فيه مجموع انشغالاتهم موجودة فى عالم. والعالم ليس موجودا، فلا يستطيع أحد أن يخرج اليد ليجده. ولكن العالم هو حيث يوجد موجودات على نحو يمكن لنا أن نتعلق ونشغل بها. وبهذا المعنى فالوجود سابق على العالم فنحن يمكن لنا أن نكون لنا عالم لأننا قد سبقنا إلى الوجود.

وبالطبع فليس لكل موجود عالم. فالمقارب يوجد فى عالم النجار ولكن ليس له هو عالمه الخاص. فالبشر فقط هم الذين يمكن لهم أن يكون لهم عالم. ويستخدم هيدجر للدلالة على وجود البشر، وذلك خاصة فى كتاباته المبكرة المصطلح «دازاين» وهى كلمة ألمانية عادية تعنى وجود. وقد اختار أن يستخدم هذه الكلمة بدلا من كلمة «إنسان» أو «نلت» أو «زوج» لأنه يريد أن يبعد نفسه عن الاخطاء التى تراكمت حول هذه الكلمات فى التراث الطويل لإخفاء الوجود خلف الموجودات. وحال الوجود الخاص بالدازاين يطلق عليه هيدجر Existenz ويعتبره الحال الخاص لوجود الدازاين لتمييزه عن حال وجود الموجودات الأخرى. وطريقة وصف هيدجر لوجود الدازاين هى أن يقول أن الموجودات الأخرى توجد فحسب على حين أن الدازاين يوجد على نحو يكون الوجود فيه مسألة بالنسبة له. فالدازاين لا بد له دائما أن يصطرح مع الوجود وأن يوجه نفسه نحو الوجود لينتق معه وينسجم وياه. فالدازاين لا بد له أن يقرر كيف يكون أما للمقارب فإنه يوجد فحسب فليس عليه أن يصطرح مع الوجود على أنه مسألة بالنسبة له. فالدازاين مثلا يختار أن يعيش فى عالم من الأشياء مغفلا حقيقة أن العالم ليس شيئا قلما بل أنه مجرد الحالة الخاصة لوجوده كدازاين. وبمعنى آخر فإن الدازاين يستطيع أن يحيا أونتيكيا Ontically وليس أونترولوجيا. وهنا تقوم فى رأى هيدجر مشكلة أساسية حيث أن اختيار الدازاين أن يحيا أونتيكيا هو أيضا حال من الوجود، وعلى هذا فهناك إذن نوع من التناقض داخل الوجود الإنسانى ويشير هيدجر إلى هذا التناقض بمصطلح «عدم الموثوقية، Inauthenticity لأن الدازاين فى هذه الحالة يكون اختياره ضد نفسه وسوف نعود فيما بعد لظاهرة عدم الموثوقية هذه.

وقد يبدو الآن أننا قد أبهمننا كثيرا عن هذا «التواضع» الذى نسبناه إلى أسلوب تفكير هيدجر وأنها قد تبعتها طريقة إلى «الأونترولوجى الأساسية» حتى بلغنا ملقطة من التصورات التحتية

التي تمت تحت سملح حديثة وجعلته مستمعيا على الفهم. وقد يساعدنا في ذلك أن نعاود تلخيص ما سبق باختصار.

فالسؤال الأساسي أمام أى مفكر هو لم كان هناك شيء ما وليس مجرد عدم؟ ويرى هيدجر أن هذا هو السؤال المفتوح تماما عن وجود الموجودات. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نجيب على السؤال الأنتولوجى عن الوجود بأن نرجع إلى الموجودات حيث أن الموجودات لا تظهر إلى الدور إلا بضوء مقاصدنا واهتماماتنا. وهذه الاسقاطات التي نتلق أو ننشغل بها مع الموجودات لا تؤدي إلى طريق لا نهاية له مثل ما أشار إليه هيجل في عبارته، اللانهائية السيئة، Bad Infinity ولكنها تشير دائما إلى «مجموع من كليات الانشغالات» حيث أننا ننشغل ونتعلق بالموجودات لأجل وجودنا نحن. وحقيقة أننا نفهم هذه الانشغالات على أنها تقع في عالم لا تسمى أننا نستطيع من وجهة أوتنيكية أن نكشف عن العالم على أنه مكان مفتوح. فالعالم لا يمكن أن يلهم إلا من وجهة أونتولوجية على أنه واحد من طرق وجودنا.

ولقد لاحظنا سابقا أن هيدجر يزعم أنه بمعنى في تأسيس ما أسماه «أنتولوجيا أساسية» في إطار وأفق الزمانية. فقد أراد أن يستعيد التعلق الأصلي بين الزمن والوجود. ونستطيع أن نرى كيف نجح بالفعل لتحقيق ذلك. فهو عندما يتحدث عن «الوجود في العالم» على أنه وجود الدازاين متقدما على نفسه فإنه قد أدخل المستقبل على أنه عامل مركزي في الوجود الدخوى للدازاين. ولكن من المهم أن نلاحظ أن الزمن قد أدخل هنا بمعنى أونتولوجى وليس معنى أوتنيكى..

فليس للدازاين هنا مستقبل بمعنى أن عليه عدد محين من الأيام والساعات التي مازال عليه أن يعيشها، فالدازاين هو دائما متقدم على نفسه والمستقبل إذن جزء من بنيانه الوجودى كما أن العالم هو أيضا جزء من هذا البنيان. وإذا أردنا أن نستخدم المصطلح الذى وضعه هيدجر لهذا المعنى فأننا نقول: أن الدازاين «مستقبل».

وليس من شك أن المستقبل هو أهم أوجه الزمن بالنسبة لهيدجر على الرغم من أن كلا من الحاضر والماضى لهما مكانهما الذى لا غناء عنه في الفهم الأنتولوجى للوجود الإنسانى. فكلا من الحاضر والماضى لهما ما يقابلهما من أحوال الوجود.

ويكبدى الحاضر على الدور الدالى. فكل واحد من انشغالاتنا لها شيئا من طابع المشاركة أو العمومية. فمؤرخة للفنون لا يمكن لها أن تنظر في المتقاب وأن تتخذ موضوعا لها إلا إذا كان هناك من توجه له أفكارها حول تصميمه. كما أن التجار لا يجد نفعا له إلا إذا كان صله يمكن أن

يجد له مكانا في مجتمع من شخصيات أخرى. وقد نستطيع بالطبع أن نقول أن النجار قد يكون مشغولا فقط ببناء منزله هو أو أن الطفل يلعب لعبته في عزله تامه. ولكن البيت هو بالفعل مظهر في غاية التعقيد من التراث والتقاليد الإنسانية. وحتى إذا كان هذا البيت يبنى على يد صانع بناءا متمزلا بعيدا عن بصر الآخرين فإنه مع ذلك يشتمل في ذاته قدرا كبيرا من طرق التفكير والوجود التي تطورت خلال قرون طويلة من التاريخ الإنساني. كما أن الطفل لا يستطيع أن يلعب على الإطلاق إلا إذا استطاع على الأقل بخيا له أن يسقط وجود الآخرين. فالتاريخ واللعب والعمل والعلم، بل وليس هناك أي نشاط إنساني لا يستوجب في كل انشغالاتنا أن ننشغل أيضا بالآخرين.

وهذا أمر في غاية الأهمية بالنسبة لهيدجر لأنه يرى أننا لا نستطيع أن نكون مع الآخرين إلا من وجهة اونتولوجية. أما الحجر فإنه لا يوجد مع شجرة كما لا يوجد الثقبان بالضرورة مع مضخة الأدوات فقد يكونا مجاورين من حيث رؤيتنا لهما بهذه الطريقة ولكن ليس هناك في طبيعة هذه الأشياء ما يسمح لهما بذاتهما أن يكونا مع أي موجود آخر. فالوجود مع، هو إذن أحد طرق وجود الدازاين. فهناك للدازاين آخر ليس لأنه قد تصادف حضور دازاين آخر، فهذه ستكون أخرى اونتولوجية ولكن ذلك لأن الدازاين هو على حال تعني أنه لكي يكون على الإطلاق فلا بد أن يوجد مع (٧).

فالأخرية ليست إذن أمرا عارضا أو أمر مصادفة بالنسبة للدازاين ولكنها جزء من البديان الوجودي للدازاين وعليها أن نطلبه هنا أن هيدجر لا يشير هنا إلى أي نوع من التوحد أو الاقتران في الهوية أو الوحدة بين الدازاين وآخره. فالوجود مع لا يعني أن يكون الآخر. كما أنه أمر متميز عن موقف نيتشه الذي يقول أن الإرادة تتطلب إرادة مضادة وأنا دائما في موقف الضد من الآخر.

وكما أن الوجود في العالم ممكن لأن للدازاين مستقبلي. فكذلك فإن الوجود مع ممكن لأن الحاضر يمكن أن يكون جزءا من البديان الوجودي للدازاين. وهذا بين في استخدامنا لكلمة «حضور» التي تستخدم عندما يكون الآخر معا على نحو ما. ولا نطلب الحضور الحقيقي حضورا فيزيقيا أو قريبا زمنيا بالمعنى الأنتيكي. فقد يكون الشخص واقفا أمامنا مباشرة ولكنه ليس حاضرا بمعنى أننا قد لا نكون مع هذا الشخص. ومن ناحية أخرى فإن النجار في بيئته قد يكون في حضرة إعداد من البنائين غير المرتبين ومن السكان الذين يكون مشغولا معهم في تنفيذ أعماله (٨).

أما الطبيعة الأنتولوجية للماضي فإن هيدجر يدخلها في حذوة على نحو مفاجئ وذلك عن طريق حالة الذهن أو عوارض النفس. ومرة أخرى يحاول هيدجر أن يبقى قريبا ما أمكن من

-543-

يدبح كنتيجة لواقعة الإلقاء أو الارشاء، بأن نترك الماضي يغلب على طريقتنا في الوجود. والاستسلام لهذا الإغراء هو ما يسميه هيدجر الوقوع أو السقوط Falling. والمصطلح ملائم تماما من حيث أن السقوط شيء يسهل عمله وكاننا لا نفعل شيئا إلا أن نترك أنفسنا لنقع كذلك بالمثل يمكن أن تقع أو نسقط وجوديا عندما نغلب هذا النوع من الوجود الذي سبق لنا أن كناه . فبدلا من أن يكون المرء نجارا بمعنى أن يكون متقدما على نفسه لمصالح كونه ذاته مع الآخرين فقد يختار النجار بهماطة أن يصرف عن الجوانب المستقبلية Futural لوجوده حاضرا مع الآخرين ليرى نفسه كواحد من أولئك الذي يسمون نجارين. ويختار هيدجر عبارة لوصف هذه الحركة وهي «Das Man» والكلمة الألمانية Man شبيهة بالكلمة للنكرة غير المحددة «أحد، أو هم» بالمعنى الذي تأتي به في عبارة : ماذا هم، يلبسون على الشاطئ هذا الصيف، أو ماذا على المرء أن يقول عندما يلتقي برئيس الجمهورية؟ فمن خصائص هذا التعبير أنه ليس مفردا ولا جمعا. فهم، أو أحد، أو أمرئ، قد يكون أى أحد ولكنه في الحقيقة لا يعطى أحد بالذات. ومع ذلك فهو استخدام له قوة خاصة متميزة كأن نقول: في صحبة محترمة لا يجوز للمرء أبدا أن يأكل حبات الفاصوليا بالشوكة. فقد نهض مؤننين لقريب يزورنا مما يجعله يحسن بلذعة للمرج والارتباك ونجعله أن يتناول السلقة اذلك مباشرة. والوقوع أو السقوط هو الحال التي يصبح فيها المرء ذات «ال - هم» . وحيث أن ذات «ال - هم» لا توجد حقا فهي إذن ليست اختيارا وجوديا أصيلا للذاتين. وعلى هذا فهي حال من الوجود قد انصرف فيها للذاتين عن الوجود.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن إختيار هيدجر مصطلح Existenz أى وجود للتعبير عن حال وجود الذاتين الذي يكون فيه الوجود مسألة لذاته يجعلنا نلاحظ أن من الممكن للذاتين أن يحيا أونتوكتيا Ontically في العالم. وهذا إذن هو ما يحدث في حال السقوط أو الوقوع. فالذاتين يفهم نفسه على أنه أحد يعيش في عالم من الأشياء ويشير هيدجر إلى هذه الحالة على أنها عدم موثوقية أو اصالة ونرى أن الكلمة الألمانية التي اختارها وهي Uncientlich Keit لها معنى أن لا يكون المرء مالك لذاته Eigen وكانا هو في حال لا يوجد فيها على ما هو عليه وإقيا.

ويقيم السؤال إذن لماذا يختار الذاتين أن يكون غير موثوق أو غير أصيل وأن يكون ذات «ال - هم» وما هو الإغراء الذي يدفع المرء للسقوط أو الوقوع. ومن الاجابة على هذا السؤال نستطيع أن نرى الوحدة الأساسية للأحوال الثلاثة للوجود. فما دلم الذاتين في العالم هو في حال من الوجود المتقدم على ذاته دائما فإننا نستطيع أن نقول أن الذاتين هو إذن «عدم وجوده بعد» Dasein is its not - yet. وقد اهتم هيدجر اهتماما خاصا بأن يجعلنا نفهم هذه النقطة. فهو لا يبنى مثلا أن

الدلائل له نهاية أو خاتمة أو وضع أخير لم يصله بعد كما نقول أن العداء سوف يصل إلى خط النهاية أو أن ثمرة الفاكهة الخضراء ستصل إلى حالة من النضج الكامل: فالدلائل هو في حال ، لم يعد بعد ، لأن وجوده هو دائما متقدما على نفسه . وهذا يعنى أنه ليس هناك حال من الوجود يمكن فيها للدلائل أن يستبعد كونه ، لم يعد بعد ، وإن يظل مع ذلك قائما على الإطلاق. وهذا يوازى أو يعادل قولنا أنه ليس هناك طريق للدلائل لأن يكون أبدا كائنا وأنه إذا رجع نفسه نحو تحقيق مثل هذه الغاية فإنه يكون قد انصرف بنفسه بعيدا عن وجودية كونه ، لم يعد بعده وكأننا نحن نقول أن الطفل لن يكتمل حتى يكون مؤرخا للفن وأنه إذا ما أصبح ذلك فإنه بهماطه يكون ماهو .

وهذا المعجز عن بلوغ النهاية أو أن نصبح كأننا وأن نكون ما نحن يعنى إن لم يعد بعده الذى لا مهرب منها تواجهنا على أنها نفى، ولا nos فنحن لسنا شيئا، ونحن أيضا لا شيء (no-thing) . وهكذا تصل وجهها لوجه إلى هذه : اللاتى لا تحى فى هذه اللحظات التى تتملكنا فيها تلك الحالة النفسية التى يسميها هيدجر للقلق (Anxiety^(١٣) .

والأمر المعزى فى الموضوع أنه كأنما بعدنا بالحماية من القلق . فلو أننا نستطيع أن نصبح ، أحدا، قلن يكون علينا أن نصطرح مع هذا الفراغ الوجودى الذى لا شفاء منه . فاللهم، تطرح علينا نماذج متعددة من الأحاد تغرينا أن تأخذنا هاربين من قلقنا وبالحالى من وجودنا نحن الأصل الموثوق .

وهكذا نرى إذن أن الحال المستقبلى ، الوجود فى العالم ، تبعث القلق لأنها تعرضنا لخاصية ، لم يعد بعده ، وبذلك تغرينا بأن نهرب إلى الماضى لأن الاحاد الذى يصبحون متاحين لنا هم بالطبع بالفعل قد سبق وجودهم هنا . وأن يصبح الواحد منا واحدا من بين هؤلاء يعنى أن يتلبس هذا الذى كان، أى أن يعيش فى الماضى . وهذا نرى الاتفاق الأساسى بين هيدجر ونيتشه من حيث أن كلا منهما يشعران بالسلطة الكبيرة للماضى على نفى الحياة، وهو سلطان لا يتمكنى للماضى ولكننا بحريتنا وهبنا إياه . ويظهر الفارق بين الأثنين بشكل واضح فيما يقوله هيدجر عن الوجود . مع ، أى عن فهمه للحاضر . فحيث يرى نيتشه وهو يفكر ميتافيزيقيا ومعنى آخر أونتيكيا، أن الإرادة هى صراع متصاعد مع إرادات أخرى مضادة فإن هيدجر يرى تفرد الدلائل فى حقيقة أنه لا بد دائما أن يكون مع وليس ضد . وكما أن للهروب إلى الماضى الذى يهدأ من روحنا وقلقنا يقطع للمرء عن المستقبل فإنه يقطع بينه وبين الحاضر أيضا . فذات اللهم، لا تكون أبدا مع آخر لأنها آخر ليس له آخر . ذات اللهم، يفقد الدلائل تفردا تماما ويصبح غير قادر على الحضور الحقيقى .

ولكى أستكمل تلخيصي لهذا الجزء من الأنتولوجيا الأساسية لهيدجر الذى يقود إلى نظريته عن الموت فقد يكفى هنا أن أشير إلى الخاصية الوجودية للدازاين التى يسميها هيدجر المجمعور الكلى للإنشغالات، ولقد أوردت قبل ذلك الصيغة التى يستخدمها هيدجر ويصيفها على النحو التالى: تقدم الذات على ذاتها لأجل ذاتها، والتى أقررنا ما يبدى فيها من دور. ونستطيع الآن أن نرى أن المرء عندما يفعل وجوديا لأجل ذاته فإن هذا لا يعنى أنه صورة من صور الأناثية أو مجرد الإحالة إلى الذات إذ ليس هناك أنا أو ذات حاضرة بالمعنى المألوف. فإن يعمل المرء الصالح نفسه يعنى أن يعمل على نحو يستبقى لنفسه فيه خاصية: لم يعد بعد، فى المركز من فهمه لنفسه. فعندما يفعل المرء ذلك فإن هذا لا يعنى فقط أن يكون المرء دائما مفتحا خلافا للمستقبل بل وأن يقبل أيمنا لماضى على أنه ماضى وأن يكون حاضرا بموثوقية مع الآخرين. والمصطلح للشامل الذى يستخدمه هيدجر للدلالة على الوضع الأنتولوجى للدازاين هو قدرته الكاملة على الوجود وهذا يعنى حرفيا القدرة على أن يوجد. وحيث يفهم نبش القدر أو السلطان فى علاقتهما بما نستطيع أن نفعله فى وجودنا فإن هيدجر يفهمها فى مجرد قدرتنا على أن نكون.

ونقد رأينا أن هناك احتمالة وجودية للدازاين أن يكون شيئا ما What، أو كائنا بالمعنى الأونتيكى. فلكى يصبح ذلك عليه أن يلقى خاصية: لم يعد بعد، التى بدونها لا يكون للدازاين على الإطلاق. وهذا على وجه التحديد يدخل هيدجر مفهومه للموت فى وصفه للوجود الإنسانى. ويقول: «طالما الدازاين يكون قائما فسيظل دائما فى كل حالة هناك شئ آخر مازال لم يتم ويمكن للدازاين أن يكون وسوف يكون». ولكن هذا الذى مازال لم يتم هو ما تنتمى إليه «النهاية». ونهاية الوجود فى العالم هى الموت^(١٤). وليس من شك أن الدازاين عندما يبلغ الدازاين نهايته ككائن أى أونتيكيا فإن خاصية «لم يعد بعد» التى له تختفى مع وجوده. وهذا نرى ماهية نظرة هيدجر للموت، فالدازاين لا يستطيع أن يكون له خاتمة أونتيكية وذلك ببساطة لأنه ظاهرة أونتولوجية. فالدازاين ككائنه أونتيكية يبلغ خاتمته ولكن هذا لا يتعلق بالمعنى الأنتولوجى للموت. أى على كون الدازاين هو إتجاه إلى موته. بل ويمضى هيدجر إلى ما هو أبعد من ذلك ليقول للدازاين أن يلقى «دون أن يموت بموثوقية»^(١٥)، فى لغة أونتولوجية يمكن القول أن للدازاين يأخذ موته إلى ذاته، فالموت هو طريق الكهونة الذى يتخذه الدازاين بمجرد أن يكون^(١٦)، ولكن ماذا يعنى أن نقول أن الموت هو طريق إلى الكهونة؟

فلذا كان أن يكون تعالى أنه: لم يعد بعد، وإذا كان من المسحيل على الدازاين أن يكون شيئا ما فالموت إذن هو الضمان المطلق لأن الدازاين أن يكون أبدا شيئا ما. فالموت لا يعطى الدازاين

شيئا يمكن أن يتحقق أو يقع، أى شيئا يمكن للذازين كواقع متحقق أن يكونه هو ذلك^(١٧)، وحسب أن الذازين يصمم فى وجه التلق ألا يكون أبدا أحدا ما أو شيئا ما واقعيا فهذا يعنى أنه أخذ خاتمته كجزء من بنيانه الوجودى على أنه وجود متجه إلى هذه الخاتمة : « وكما أن الذازين هو بالفعل خاصيته التى هى : لم يتم بعده، وأنه يظل باستمرار بخاصيته هذه مادام أنه قائم فهو إذن بالفعل خاتمته أيضا. والخاتمة التى نسميها هنا عندما نتحدث عن الموت لا تعنى أن الذازين وجود فى خاتمته بل أنه «وجود» متجه - إلى خاتمة هذا الوجود^(١٨)،. فإذا كان كونه قائما يعنى أن يكون لم يكتمل بعد فهذا إذن يعنى أيضا أنه يموت.

ونستطيع أن نزيد وجهة نظر هيدجر ونسوحا إذا وضعنا فكرة فى سياق مناقشتنا السابقة المتعلقة بعامل الموت، فعد هيجل يرى أن عامل الموت ليس شيئا إلا الروح Geist ولكنها آخروية الذات عن نفسها أى تغرب الذات عن نفسها حيث تفرق ديالككتيكا وجودها بخاتمته من خلال تدخل العقل، ولكن من خلال اتصال واستمرار ديالككتيك العقل فإن الروح مع ذلك لا تترقب عن أن تكون عامل الموت ولكنها تتوقف أن تكون عاملا على الإطلاق إذ أن كل صور الآخروية قد استبعدت تماما. وقد تابع سارتر هيجل بأن أدخل عامل الموت فى الذات (الذى يسميه لذاته Pour Soi) عن طريق خاصيتها الجوهرية لتعديد ذاتها ولكنه بعد ذلك حرم هذا العامل من سلطانه إلى حد أنه على الرغم من إقراره أن الذات فانية فأنها فى الحقيقة غير قادرة على أن تموت. وحقا أن للحدود التى تقيسها الذات لوجودها هى حدود أقيمت بكامل الحرية ولكن الذات مع ذلك « لا تواجههم على الإطلاق^(١٩)»، وعلى حين أن نبحثه قد نجح على أن يحافظ على الفردية الأصلية (على عكس هيجل وأن يحافظ على قدرتها كعامل حقا (على عكس سارتر)، ومع ذلك فعلى الرغم من أن الأشخاص المبدعين بارادتهم معرضين للإصابة وإنهم روحيا مستعدين للتركيد الحياة فى المفاجأة فإنهم مع ذلك لا يستطيعون واقعا أن يموتوا فهم يستطيعون فقط أن يقتلوا أو أن يقتلوا. وذلك لأنه يصيرون أو يقتلوا الآخرين بمجرد صحتهم التلقائية ومع ذلك لا يرون معارضتهم أو فائتيهم على أنهم أعداء أو حتى معادين بل على أنهم مجرد أشخاص ممتلئين حيوية وعلى ذلك فهم لا يموتون بل يعانون للموت وإن كان ذلك بكل لتزان ورياضة جأش.

ويقر هيدجر بنجاح نبحثه فى تبين عامل ذى سلطان فى الذات ولكنه يعنى جانبيا استخدام هذا السلطان على أنه سلطان أمر أيضا مع قوة سلطان « الوجود - مع »، ولا يعنى الوجود مع الآخر أن يكون موضوع سلطانه وقوته هو وجود الآخر بل أن يكون هذا الموضوع هو وجود ذاته. فوجود الذازين هو « الإمكانية للوجود، ولكن ذلك على نحو يتضمن خاصية الذازين لأنه لم

يتم بعد، أو بمعارضة أخرى فإن الوجود مع الآخرين يعنى أن يكون فى طريقة الموت وليس فائتلا أو قتيلا. فاللذائين إذن هو عامل الموت. وهو عامل قوى ذو سلطان لانه يسمح للوجود أن يكون، ولأن الوجود هو دائما وجود مع، فهو فى نفس الوقت يسمح للآخر أن يكون الآخر آخرًا خاصا له.

وفى السقوط أى فى حال عدم الموقوفة فإن اللذائين سيبرى للموت على أنه شئ وعلة خارجية يمكن أن يقع له على أنه شخص ما أو على أنه «هم». «فكما نقول أن الأشخاص الذين يدخلون بشدة هم أقرب إلى أن يموتوا بسرعة، وعلى هذا فقد امتلعت عن اللذائين حتى لا أكون واحد منهم». ولكن هذا غير صحيح على أية حال «فالهم» لا يموتون ولاهم يحيون أيضا. فهم لا يمكن لهم أن يوجدوا إلا فى حال أن يكون وجود اللذائين ليس ما هو عليه.

فعامل الموت هو خاصية اللذائين الخاصة به وهذه هى أنه لم يعد بعد، وعندما يهدد اللذائين بالانقطاع على هذه الدرجة من القرب بالموت فانه يسقط فى دائرة «الهم». والهروب من الموت هو ما يعتبر وصفا كاملا للحزن. فالهم ليسوا موتى ولا أحياء ولا تستطيع أن تفعل من تلقاء ذاتها، فهى لا تتكلم ولا تفكر ويقول هيدجر أنها بدلا من الموارد الحقيقية فليس لهم إلا الكلام لثاته العديم القيمة حيث لا يقولون شيئا، وبدلا من الفهم لا يكون لهم إلا اللطيفية حيث لا يكون هناك شيئا محروفا حقا.

وعامل الموت على أية حالة هو إذن مهدد وفى نفس الوقت واعد ومبشر. فهو يمنع دائما أمامنا إمكانية اتصال أكبر. وفى مصطلحات هيدجر يمكن أن نقول أن الضمان السلبى الذى يقدمه الموت هو أن اللذائين لا يمكن أبدا أن يكون شيئا ما أو أن يكون «هم»، أما الضمان الإيجابى له فهو أن اللذائين سيظل دائما وجوده فى حال الإمكانية. فالموت بالنسبة للذائين ليس هو مجرد واحد من إمكانياته بل هو الإمكانية الوحيدة التى تضمن للذائين كل إمكانياته الأخرى. فإذا كان اللذائين يموت بالمعنى الوجودى فهذا لا يعنى مجرد توقع فقدان شئ واقعى ولكنه يعنى الانفتاح المتوقع للإمكانية التى لا يمكن لأحد أن يغلقتها أمامنا. وهناك فى مثل هذا التوقع معنى عميق للتأثير فى التحرير المرء: «فهو يكشف الوجود أن آخر وأكبر إمكانياته يقع فى تسليمه وتخليه عن نفسه وهكذا يحتمل كل صور التثبيت للعديد بكل ما حصله المرء من وجود»^(٢٠)، ونستطيع أن نرى فى هذا التوقع كيف أن الموت يقطع كل السبل على «ذات الهم»، وعلى كل الماضى الذى بلا حياة الذى نغرى بقوة لأن نسقط فيه. وهكذا فأننا بأخذنا لموتنا إلى داخلنا على هذا النحو الوجودى فإن انتباهنا سيكون مركزا دائما لنتقدم إلى مواضع الإمكانية. ويقتبس هيدجر عن نيتشه قائلا: «إن اللذائين يحمننا من أن «نشيخ حتى لا نلتيق بنا انتصاراتنا»^(٢١)».

ولكن الموت يمد ضماناته إلى ما هو أعمق في وجودنا الإنساني: فهو يضع الأسس لفرديتنا وتفردنا. فبسبب الموت يكون وجودى هو حقاً لى. والموت هو ما يجعل من المستحيل أن نتحدث عن الوجود بمعنى عام أى بمعنى أرنيتكى. فإنا لا نستطيع أن نتحدث إلا عن وجودى أنا شخصياً. وهذا يعنى إن كل كلام حقيقى عنه يجب أن يكون حديثاً شخصياً أو بمصطلح هيدجر حديثاً وجودياً، ونجد فى هذا موضوعاً مركزياً آخر من موضوعات نيتشه الذى يقول أن كل إقصاح أو تموير فلسفى لابد أن يعتبر إقصاحاً وكشفاً عن آراءه. الفيلسوف المتكلم. ويصل هيدجر إلى نفس هذه النقطة وإن كان يصل لذلك عن طريق مختلف وأكثر إثارة للجدل.

فالموت لا ينتمى إلى الدوازين الشخصى للمرء على نحو غير محدد بل أن الموت يتملكه على إنه دوازين فردى. فالموت يرينا أن تعلقنا بالعالم ووجودنا مع الآخرين لا يفقدنا فى شيء. إذا أصبح تقدم وجودنا على أنفسنا موضع سؤال. فلا تعلقنا أو تشغالاتنا ولا الآخرين يمكن أن يستنفذونا من تملكنا المنعزل لخاصية إننا لم نكتمل بعد. وبلغة بسيطة لا يستطيع أحد أن يؤدى موتنا بدلا منا.

وقد كانت هذه النظرة للموت موضع تمردى أو معارضة شديدة من عدد من الفلاسفة البارزين. فسارتر مثلاً يقاوم بشدة فى كتابه « الوجود والعدم، هذا الربط بين الموت والفردية. فقد يكون حقاً أن أحداً لا يستطيع أن يموت وجودياً بدلا منا ولكن لا يستطيع أحد أيضاً أن يحب بدلا عنا أو أن يأكل لنا. فواقعة إننا أفراد لا تصدر عن فداكنا بل عن قدرتنا البسيطة على الفعل أو عمل أى شيء على الإطلاق. ويقال هذا كثيراً من الأهمية التى يعطيهها هيدجر للموت. بل إن سارتر يحاول أن يدلل بل وأن يستبعد طابعة الوجودى. فسارتر إذن لا ينظر إلى الموت على إنه جزء من بنية الوجود الإنسانى بل على إنه واقعة عارضة لا تستطيع كما رأينا أن تمس هذا الوجود نفسه.

ولكن نقاد هيدجر قد أغفلوا جانباً غير عادى رغم وضوحه بقدر كاف من جوانب تفكير هيدجر وإن كنا قد أبرزناه فيما سبق وأوجزنا. فلذا قرأنا هيدجر قراءة متعمقة لوجدنا إنه على العكس من طريقتنا المعتادة فى التفكير فإنه يرى أن من الممكن لأحد ما أن يحب بدلا عنا بل وأن يأكل وأن يفكر وأن يصل أى شيء آخر.

فمن الممكن لشخص آخر أن يقوم بالحياة لنا إذا ما سئلنا فى « ذات الهم ». ولكن أليس من الممكن القيام بهذه الأعمال دون سقوط فى « الهم ». أننا نميل للإجابة مباشرة على هذا السؤال بنعم على أساس أنه من المعقول إذا كان المرء قادراً على أن يحب دون موثوقية فسيكون بديهياً قادراً على أن يحب بموثوقية. وقد نكون أقرب إلى الحقيقة إذا قلنا أننا فى كل فعل من أعمال الحب ومن

حيث أنه يُعاني كفعل للحب، فإنا نفعل وكأننا أحد ما. فحين نفعل ما يفعله المحبين ونعاني مشاعرهم. ونحن نعرف أنه حب طالما أنهم يقولون أنه كذلك.

أما الموت فهو بالتحديد ومن ناحية أخرى ما لا يستطيع « ذات الهم » أن عمله. فكما أن « ذات الهم » لا يستطيع أن تحب قائمها أيضا لا يستطيع أن تموت. فهم دائما قائمون هناك. وليس لهم بداية حقيقية أو نهاية حقيقية. فهم دائما قائمون هناك. وليس لهم بداية حقيقية أو نهاية حقيقية فهم محصلون من الزمن لأننا نجدهم دائما في حال الزمن الذي يدل على أنهم قد سبق لهم أن كانوا هناك. وليس هذا يعنى أنهم خالدون بل هم ببساطة غير موجودين وعلى هذا فلا وجود لهم ولا زمن.

ويتركنا هذا إذن مع نتيجة غريبة ومثيرة: فإذا كان أن نوجد تعنى أننا دائما في حالة موت فكل أفعال الدلائل الموثوقة والأصلية إذن هي في جوهرها أفعال موت. والأمر قد يكون إذن إن الدلائل في كل حال من الأحوال يكون مباشرا لسلوك حتى وإن كان مجرد يشهد بماطة أو شعور ما يمكن « لذات الهم » أن تعرف إنه حب أو أنه يقوم ببناء بيت أو بيع عربات قديمة. فإذا كانت كل هذه الأفعال موثوقة أصيلة بمعنى أنها تنشأ من خاصية الدلائل الخاصة بانه لم يتم بعد فهذه كلها يفهمها الدلائل على أنها أفعال موت وذلك لسببين: أولهما أن الدلائل يفهما جميعا على أنها في حال الإمكانية ولأن الدلائل يفهما على أنها حال الوجود التي هي حال خاصة به تماما. ومالم يكن ما يفعله الدلائل هو فعل للموت فإن ما يفعله أن يكون لا حرا ولا هو فعل خاص به.

وعندما يتصدى المرء للأنفعال الذي يمثل الموت أى يتغلب على الحزن فإن هذا يمثل حصوله على حرية جديدة. فالموت ذو سلطان والتغلب على الحزن يعنى إن المرء حرا بفكر يمكنه أن يصطرح مع هذا السلطان أو القوة. وفي تفكير هيدجر فحيث أن الموت ينتمى إلى الدلائل في صلب إمكانياته الموثوقة الأصلية فإن الحرية تأخذ إذن صورة التحرك في اتجاه الموت أو إختيار أن تكون دائما في اتجاه خاتمنا. ولهذا السبب يصف هيدجر وجود الدلائل على أنه « حرية باتجاه الموت » وتكتب هذه العبارة بهنط كبير مبالغ فيه في كتابه « الوجود والزمن ». ولقد توبنا على مر دراستنا هذه أن ماعو حر هو ما يمكن أن يموت. ويدفع هيدجر هذا المبدأ الى حد أن يقول: هذا وحده الذي يستطيع أن يموت هو الحر. ويتضح لنا بذلك أنه قد حقق الهدف الذي وصفناه سابقا أى أن يدل على زمانية الممتالى. فما هو ممتالى بالنسبة للدلائل هو وجوده نفسه ولكن هذا الوجود هو في الصورة التي نعر عنها بانه لم يكتمل بعد. فالدلائل هو الإمكانية للوجود وهو دائما متجه إلى ما ليس هو. ومادام أنه يتحرك دائما إلى نهايته وأنه ليس فيها أبدا فهو إذن تاريخي الطابع تماما.

فخاصية أنه لم يكتمل هي صلب زمنيته. وللدازين في حريته نحو الموت لا يعتبر متحرراً من التاريخ بل في قلبه.

ولقد بدأنا هذه الدراسة لتفكير هيدجر بأن لاحظنا أن رغبته في كتابة الوجود والزمن كانت أن يخل على أن معنى الوجود هو الزمن ولكنه لم يحقق هذا الهدف إلا جزئياً فقط في هذا المجلد الذي لم يتمه أبداً.

ولقد كان واضحاً مما عرضناه إلى الآن أنه من المستحيل عند هيدجر الحديث عن الوجود إلا في إطار الزمانية. فالدازين في أساسه مستقبلي وكونه لم يتم بعد ثم أنه إمكانية للوجود هي كلها صفات تشير إلى الارتباط التكاملي بين الوجود والزمن.

ويمكن الزمن في دراستنا هو في موضع هام حيث أن المرء إذا كان حراً حقاً في استجابته لمعاناة الانفصال الذي يمثله الموت وخاصة إذا كان المرء حراً بالقدر الذي يزعمه هيدجر له فإن ذلك سيكون له أثره الواضح في الزمن. فإن يكون للمرء حراً يعنى أنه قادر على اتخاذ القرارات ذات الأثر.

فالتاريخ لا ينشأ إلا مع الحرية. ولقد رأينا الآن أن الدازين هو تاريخي بالكامل. وبهذا التفسير الذي يعطيه هيدجر للوجود على أنه «وجود مع» فإن كل ما يفعله للدازين لا يتم فقط فعله بحرية بل إنه متأثر ويؤثر في الآخرين. ومساهمة هيدجر الفريدة البارعة هي في أنه يخل على أن الدازين بالموت لن يكون حراً فقط بل وسيكون أيضاً منفرداً تماماً ومرقباً بالآخرين.

ومن المهم على أية حال أن نعرف أن الجزء الذي ظل لم يكتب في كتاب الوجود الزمن هو الجزء الأكبر الأساسى والمهم من الكتاب الذي يمالج فيه هيدجر الزمن. وفي تاريخ هيدجر الطويل عندما تنشر كل كتاباته الباقية والتي تبلغ أكثر من ٦٠ مجلداً فإننا نستطيع أن نرى بسهولة إن اهتمامه المبكر بالزمن قد تناقص بالتدريج لصالح الاهتمام بالوجود. والواقع أنه في المرحلة المتأخرة من كتاباته يبدو أن كلا من الزمن والموت قد أغفلا. ولقد كان هيدجر خلال كل عمله منشغلاً بقضية المعنوية أو الأخروية وفي كتابه الوجود والزمن قد ناقش كلا منهما في هذه الحدود. ولكن مع تقدمنا في دراسة عمله فإننا نلاحظ أن للوجود يعتبر متعاليها حتى بالنسبة للزمن، أى أنه يقول بأن الوجود يأتى قبل الزمن وليس الزمن قبل الوجود.

فحيث يضع هيدجر العقل في المكان الأولى ويضع سائر في هذا المكان الحرية وعلى حين يضع نيته في هذا الموضع السلطان أو القوة فإن هيدجر يعطى المكان الأعلى للوجود.

وإذا كان حقا أن الوجود في أعماله المبكرة هو دائما «وجود» مع، فمع ذلك فإنه حتى في هذه البدايات فإن الوجود يسبق الآخوية. فالآخرون الذين يوجد معهم الدازاين لا يمكن أن يكونوا في وضع المتعالي حيث أنه لا يمكن أن يكون هناك آخرون طالما أن الدازاين هو نفسه في حال الوجود. مع، وبعبارة أخرى فإن الوجود سابق على هذا النوع من الآخوية. والوجود هو هذا الذي يعتبر حقا متعاليا. ولكنه ليس متعاليا بالنسبة للدازاين بمعنى أنه منفصل وأنه لا يمكن التوصل إليه مثل مقوله كانت عن «الشئ في ذاته». فالوجود متعالي على الدازاين حتى في حدود وجوده كدازاين. ويمبر هيدجر في كتابه الوجود والزمن عن هذا المتعالي أساسا من خلال الأحوال الزمانية التي يوجد فيها الدازاين وخاصة تلك الحال المستقبلية التي يكون فيها الدازاين دائما مقدما على نفسه. فإذا لم يكن الوجود زمانيا فإن الدازاين سيكون إذن مقترنا متحدا بالوجود وسيوجد إذن على أنه حضر خالد غير قادر على أن يدخل في تجربة ولا بالطبع أن يموت. وفي كتابه الوجود والزمن تدور المناقشة كلها تقريبا حول الدازاين حتى أن طبيعة الوجود من حيث هو لا تكاد تكون موضعا للدراسة والاجتباب رغم ما يقرره عن أولويتها. وقد تبين هيدجر أنه لم يسر أغوار هذه الأولوية. فعندما ينظر وراء الدازاين إلى الوجود ذاته فإنه يبين أن السؤال الأول: لماذا كان هناك شيئا ما بدلا من أن يكون هناك مجرد العلم لم تتم الاجابة عليه، وإن كان قد أصبح أكثر عمقا فقط. فإذا كان الوجود أسبق حقا من الدازاين ومن كل شئ آخر فلماذا يطرح نفسه في أحواله الزمانية على الدازاين ؟ ولم يهتم أصلا بأن يدخل إلى التاريخ على الإطلاق ؟

ولم يجد هيدجر اجابة بسيطة على هذا السؤال ولكنه كان مدركا لأهميته في فهم طبيعة الوجود الإنساني ولقد أمضى بقية سنوات حياته الطويلة والمثمرة غاية الإثمار محارلا أن يوضح وأن يجد طريقا لكي يحيا المرء وهو ينظر إلى هذا السر الغامض في شامه. ونحن لا نستطيع هنا أن نتابع كل الخطوط المتلفة والغامضة من الفكر التي اتخذها فكر هيدجر والذي كتبه في أكثر من أربعين عاما اعتبرت كتابه لكتابه الوجود والزمن ولكننا قد نستطيع فقط أن نشير إلى الاتجاه العام لهذا التفكير.

وباختصار فما ظل قائما باستمرار أمام انتباه هيدجر خلال هذه السنوات هو تلك الحقيقة المدمشة التي تشير إلى أن الوجود رغم أولويته المطلقة قد دخل إلى الزمن في وخلال الوجود الإنساني. وكان الكثير مما كتبه هو محاولة لاستعادة هذا الحب بالتعجب والاستعراب في منابع

ومصطلح الفكر الفيزيقي*. وقد وجد هيدجر ما اعتبره الحدس السائد في فجر الفلسفة اليونانية حول استخدام الأغريق لمصطلح الفيزيس Physis، وعندما ترجمه المفكرون اللاتين بكلمة Natura (الحى) تدرج بالمرئية الطبيعية) واعطوها بذلك معنى شئ يولد فانه يرى أنهم قد شوهوا الرؤية الأولى الأغريقية للفيزيس على أنها السابقة سبقاً خالداً على كل مظاهرها. وحيث أن للفيزيس لم تتحلل أبداً عن أولويتها فإن كل تكشف لذاتها في كل ما نعتبره الأحداث العادية في العالم يحمل علامات من هذه الأولوية. وبعبارة أخرى فانها في كل مرة تفتح نفسها لظهور جديد فانها تعلن من خلال هذا الظهور أنها تظل مخفية ويظل هناك دائماً بقية تذكر بالفارق الأنتولوجي بين الوجود والموجودات في كل حادث طبيعي أو تاريخي.

وإحدى طرق معالجة هيدجر لهذا الفارق بين الوجود والموجودات كان عن طريق الإشارة إلى العلاقة بين «الأرض» و«العالم». فالعالم يقام دائماً على الأرض وفي الواقع علينا أن نستخدم الأرض في جميع موجودات العالم. فالأغريق بدوا معابدهم من الحجر ويتهوون كتب رابوعياتها على الورق. وعلى الرغم من أن الأرض ضرورية لكي يوجد العالم فإن الأرض لا تعتبر مرتبة في العالم. وعندما ننظر إلى المعبد فالتأ لا نرى للحجر بل شئاً من طريقة حياة الأغريق مع بعضهم في عالمهم. وحتى إذا نظرنا إلى الحجر فالتأ لا نراه كمجرد شئ من الأرض بل على أنه هذا الذي استخدم في عالم ما. وليس هناك أي سبيل لأن ننظر من خلال عالمنا إلى الأرض إذ أن الأرض ستكون دائماً مخفية فيه. ومع ذلك فإن حضور الأرض يكشف عن نفسه فيما يسميه هيدجر الصراع بين الأرض وبين العالم. فالأرض تتكامل دائماً للمتجدد للعالم الذي أقيم عليها حتى رفضاً عنها. فأرضية أشياء العالم لا يمكن أن تنكر تماماً. وذلك مهما اعتبرناها خالدة لا يمر عليها الزمن. فرابوعيات بيتيهوفن ترقد في مخازن دور الفخار كأنها حبات من البطاطس في قبر(٢٢) وسوف تصبح قريبا أرضنا كما سينهار أيضاً المعبد الأغريقي.

وكلمة العالم هنا هي من الواضح مقولة زمنية. فهي ليست حتى مكاناً ولكنها الطريقة التي يحيا بها الأشخاص بعضهم مع البعض الآخر.

* من أفضل ما صرحت من كتابات هيدجر التي توضح لشغاله وتفكيره بهذا الصنيع هو دراساته ومعايناته التي صدرت عن قصاصات قصير من كلام الفلاسفة الأغريق الأرائل وخاصة انكسماندر هيراقليطس وبارمنيدس. وذلك في الكتاب الذي صدرت ترجمته تحت عنوان: التفكير الأغريقي المبكر وفجر الفلسفة الغربية وهو كتاب ترجمة Frank A. Capuzzi David Farrell Krell مختصداً أربع مقالات لهيدجر وقد صدر الكتاب عن دار نشر Harper Clollins على ١٩٧٥ و ١٩٨٤ والكتاب في غاية الأهمية في تبليان موقف هيدجر من الترجمة وصعوبتها (المترجم) ..

ولا يقيم هيدجر في هذه المناقشة اقتراناً مباشراً مع الوجود ولكنه يوحى فقط بأن الوجود هو موضوع الصراع بين هذين الطرفين . فالوجود هو الذى يسمح للعالم أن يقوم على الأرض وأن يصطرح مجها . وليس الأمر هنا وكأننا نحن الأرضيين تلقى بدياننا التى تصنعها فى أعلى مادة الكون التى لا نتدخل فيها . فنحن لا نوجد أولاً ثم يكون لنا عالم بعد ذلك . فنحن لا نكتشف عالم الأغريق فى معبدهم ولكننا نرى هذا التجمع للحجارة على أنه مجرد ذلك فقط لأننا بالفعل فى عالم . ونحن لا نصنع عالماً بل مجرد نسكته . ولكن من أين يأتى العالم ؟ وإجابة هيدجر على هذا السؤال هى العبارة المختصرة «من عالم العوالم» Die Welt Welches (٢٣) مؤكداً بذلك على أولوية الوجود ، فنحن لانعلم شيئاً بالوجود لأننا بالفعل دائماً موجودون فى كل ما نفعل .

وأولوية الوجود تعنى إذن أنه ليس شيئاً ينتمى إليها بل أنه هو هذا الذى ننتمى نحن إليه . وفى بعض من أواخر كتابات هيدجر نراه يشير إلى العلاقة بين اللذانين والوجود فى تحليل لأخطار وفوائد التكنولوجيا الحديثة . ونجده يؤكد أن « للخطر الحقيقى هو فى التهديد الذى يهاجم طبيعة الانسان فى علاقة بالوجود نفسه وليس فى مجرد المخاطر العارضة » (٢٤) . فالخطر يقع فى عجزنا عن أن نرى ما يمننا به الوجود ذاته من إمكانية لاكتفد وليس فى بلوغنا حالة مثالية يتم فيها استبعاد كل الأزمات الإنسانية ويهزم فيها الموت نفسه . وهو يتخذ نقطة البدء فى هذا النقاش من تحليله للفنوى للكلمة توخنى Techné التى تعنى ، نتيجة لدراسته اللغوية ، «ترك شئ يظهر» (٢٥) فهو يرى إن الأمر القيم حقياً فى التكنولوجيا هو أنها قد كشفت عن طاقة ما هو مخزون مخفى فى الطبيعة . فما يحدث مع التكنولوجيا هو أن « الطاقة المخفية فى الطبيعة قد انزاح عنها الرتاج المعلق عليها وهذا الذى كان مقفلاً عليه قد تحول ، وما تحول أصبح مخزوناً ، وما هو مخزون يتم بدوره توزيعه ، وما يتم توزيعه ، يتم دائماً تحويله من جديد » (٢٦) . وأولوية الوجود تكشف عن نفسها فى التكنولوجيا عن طريق حقيقة أن هذه الطاقة لا تنتمى إليها بل نحن اللذانين ننتمى إليها . فهى كانت هناك قائمة سابقة عليها وهى كانت دائماً قائمة ولا تنفذ . ونحن حتى لا نتحكم فيها وما نفعله هو الكشف فقط عن أنها غير ناضبه . ولكن حتى هذا الكشف هو شئ لا نبهأ نحن ، فنحن لا نستطيع أن نكشف إلا ما قد كشف نفسه بالفعل لنا ، والوجود هو الذى بدأ هذا « الرفع للخفاء » عن ذاته . وعندما نخطف فهم هذه الأولوية فإننا نعظم أنفسنا وارتفاع مكانتنا إلى وضع سادة الأرض (٢٧) . فالتكنولوجيا التى ماميتها هى الوجود نفسه إن تسمح لنا أبداً أن يغلب عليها الإنسان . فهذا قد يعنى آخر الأمر أن الانسان كان سيد الوجود (٢٨) .

ونرى في هذه الكتابات المتأخرة لهيدجر تحول دقيق في تفكيره حول الموت. ولقد وصفنا نظريته الأولى بعبارة : أن يكون المرء يعنى أن يكون في طريقة للموت. فالذاكرين قد اتخذ الموت طريقاً لوجوده وإن لم يكن في طريقة للموت فإنه إن يكون قادراً على أن يوجد ولكن نرى الآن أن اتجاه التركيز عنده قد تحول في اتجاه الوجود. ولم يصبح الأمر أن الذاكرين يحتاج الموت لأن يوجد ولكن الأمر أصبح أن الوجود يحتاج موت الذاكرين لكي يوجد على الإطلاق. فموت الذاكرين يصبح نوعاً من اللغائم الذي يتضمن أولوية الوجود . ولابد أن يخلع للذاكرين من وضع أنه سيد العالم وهذا ما يحققه الموت في كل حالة من الحالات .

وبمثل هذا الاتجاه من التفكير حول الموت نرى هيدجر يتجه ورجلاً إلى استخدام أوصاف استعارية مثل قوله : « شريح اللا » (Der Schrein Des Nichts) (المزار المقدس للعدم) أو « رسوخ جبل الوجود » (٢٩) مشيراً بذلك إلى أن الموت هو بالذات للظاهرة التي ستدفع الذاكرين خارج واقعيتهم لكي يدل على أن الوجود يأتي قبل كل المرجوئيات .

ومع ذلك فليس لنا مع ذلك أن نتصور أن هيدجر يريد منا أن نقبل التعذيب والإنكار على أداة التعذيب التي يصنعها الزمن لمجرد أن نفصح المجال للوجود. فعلى الرغم من أن الموت يهبط علينا من جبله الراسخ فإننا مع ذلك نظل قائلين . « مهمتنا ككتابيين ليس أن نسطع مباشرة أمام الهجوم بل أن نكون على وعي كامل بحقيقة أن الوجود يكشف عن ذاته في صورة وجودنا نحن » . فالوجود قد خامر بنا ، وأطلق سراحه كوجودات ونصبح نحن ماخضرين به ولكننا أيضاً الصامرين . وعندما نكتين الأمر تماماً فإننا نكتين إمكانية أننا نريد الصنى في المغامرة (٣١) على نحو لا تستطيعه اللبائيات أو الحيونات لأن هذه لا تستطيع أن تموت ولكنها تنفى فقط (٣٢) .

والواقع أن جانباً كبيراً من فكر هيدجر في هذه المرحلة المتأخرة يتركز حول الطريقة التي يمكن لنا بها ، أن ندرك الوجود يوجد، من خلال وجودنا وهو يصف هذا الطريق بأنه طريق للصفاء المسمى (Gelassenheit) والكلمة مأخوذة من الفعل lassen بمعنى يسمح أو يدع .

وهذا الاهتمام المتزايد بأولوية الوجود على وجود الذاكرين في الكتابات المتأخرة لهيدجر انعكست نتائجها في فترات وأحظات من التفكير الأخير المرحى في ملأفته لغة . فهو يرى أنه كما أن أولوية الوجود تظهر نفسها من خلال الطاقة الطبيعية وتكونها قائمة كمخزون لا يمتص فتذكلك بالمثل تسبق اللغة نطقاً وكلاماً بها . ويقول هيدجر أنه يفضل للتعبير بالانقاص Saying وليس اللغة وذلك لأن الانقاص مثل التخني Tocho له معنى ترك شيئاً ما ويظهر بل ويثير (٣٣) . وهذا يعنى أن هناك شيئاً ما هو أيضاً لا يمتص ويظهر أن يفصح عنه أو يقال سابقاً على قولنا أو انفصاحنا عنه .

وعلى هذا فاللغة لا يجوز أن تعتبر أداة تمتلكها، فنحن لسنا حيوانات لنا القدرة على الكلام (كما يصفنا الميتافيزيقيون) (٣٤). فكما أننا لا نمتلك الوجود بل هو الذى يمتلكنا فنحن أيضا نمتلكنا اللغة. فالإنسان يتصرف وكأنه الذى يشكل ويسود اللغة وللحقيقة أن اللغة تظل هي سيدة الإنسان (٣٥). فنحن لا نتحدث باللغة بل أن اللغة تتحدث من خلالها (٣٦). ولإمساك بهذه الخاصية التى يريد أن يمبر عنها للغة فإن هيدجر يبتكر أكثر الاستعارات بروزا في أعماله الأخيرة فيقول : «اللغة هي مسكن الوجود (٣٧)». وقد وصل إلى هذه الاستعارة باعتقاده ، أنه عندما نجد الكلمة التى تدل على الشيء فالشيء عندئذ يكون شيئا وهو لا يكون كذلك إلا عندئذ فقط (٣٨).

وفى موضع آخر يدل على أنه لأننا فقط نستطيع أن نسكن اللغة على أنها بيت الوجود فإننا نستطيع أن نبليغ كل مافى هذا البيت: «فعندما نذهب إلى البئر ونعبر إليه خلال الغابة فنحن بالفعل نسير خلال كلمة ،بئر، خلال كلمة غابة حتى وإن لم نتلق بهذه الكلمات ولا نفكر فى أى شئ يتعلق باللغة (٣٩)».

فإذا غفلنا عن أولوية اللغة وبدأنا نفكر فى أننا نستطيع أن نسد عليها كما نفعل فى أية أداة قائنا تقع فى نفس الخطر الذى أشرنا إليه مع التكنولوجيا إذا أسدنا فهمها. بل فى الحقيقة فإن عجزنا عن فهم اللغة هو الذى قاد إلى اتجاه التكنولوجيا إلى الموت ونفى الحياة. فمن هذا الذى سيقبضنا من هذا الخطر؟ .. الشعراء فقط هم الذين سيخلصوننا. هذا ما يعلنه هيدجر مثورا إلى أن كلمة «شعر» مستمدة من الكلمة الأخرى Potestis التى تعنى يصنع أو يخلق ويقول هيدجر أن الشعر وهو صناعة الكلمات من صمت الصوت هو ما يبلى بيت الوجود (٤٠). وللشاعر الحقيقي يدع صمت الصوت يشع من خلال الكلمات كما تظهر الأرض خلال المجد الأخرى. ونرى فى الشعر الحقيقى أن الكلمات لا تحل محل الأشياء القائمة بالفعل بل إن الأشياء توجد مع الكلمات فالشاعر إذن لا يتلق بالكلمات التى كانت موجودة بالفعل بل هو يخلق بكلمات تلير مصنفة مبرا عن كل هذا الذى لا يضرب ويمكن أن يقال .. ولهذا فإن هيدجر يهيب بالشعراء الذين يستطيعون أن يفصحوا انصاحا أكبر والذى يستطيعون بفهمهم أن يضفوا فى مناصرة الموجودات مع الوجود.

وتظهر أولوية الوجود بوضوح تام خلال هذه المناقشة لغة من حقيقة أن هيدجر يرى أن الإنصات أسبق من الإفصاح أو الكلام فالشعراء يستطيعون أن يفصحوا انصاحا أكبر Can say more «sayingly» لأنهم قد فحسوا أنفسهم لما لم يقال والذى يأت منه ما يقال (٤١). وإفصاح الشعراء هو الذى يعكس دائما حقيقة أن اللغة أسبق من العالم. ولكى يفعلوا ذلك فعلى الشعراء أن ينصتوا للطريقة التى ملحت بها اللغة وبهذا يجعلون الإفصاح ممكنا. وعندما تزيهم اللغة وجودها الجوهرى، فإن

وجرد اللغة يصبح لغة الوجود^(٤٣). وعلى هذا قل ما على الشعراء أن يقولوه هو ما يقوله الوجود وليس لهم هم كلمات خاصة بهم.

ونستطيع أن نلاحظ إذن شعوبا غريبا لسلطان الموت عندما حمل هيدجر فكره إلى داخل بيت الوجود. فحيث أن الدنايين لا يستطيع أن يسكن إلا في بيت الوجود، وحيث أن اللغة سكن سبق قيامها بالفعل هناك بقدرتها التي لا تنفذ على أن تنفص من خلال الدنايين فإن الموت لم يعد لذلك أمرا مركزيا في تفكير هيدجر. وقد نستطيع أن نرى كيف أن الموت يتصنى على تصور وافترض أننا نستطيع أن نسود على قوى الطبيعة غير المحدودة ولكننا نجد صعوبة في أن نرى كيف أن الموت لازم لتحويل وجود اللغة إلى لغة للوجود. وفي الحقيقة فإن هيدجر لا يفرّد دراسة دقيقة لوضع الموت في بيت الوجود. بل إن اشاراته للموت تتناقص لتناقصا حذا عندما ندخل في هذه المناقشة. وقد نستطيع مع ذلك أن نفترض إنه لم يتخلّى عن موقفه الأول لأنه يصير على أن يؤكد أننا نسكن في هذا البيت من حيث أننا فانيين^(٤٤). واغلب الظن على العكس أنه لم يجد. وذلك على الأقل في مقالاته المنشورة - طويقا فلسفيا ملائما للتكامل بين اللغة والموت. وفي الحقيقة أنه يقول في إحدى مقالاته المتأخرة : إن العلاقة الجوهرية بين الموت واللغة تبرز مصيبة أمامنا ولكنها ما زالت لم يشملها للتفكير بقدر كاف.

وقد أستطيع أن أقترح هنا أن الحدس الأخير لهيدجر في طبيعة الموت وعلاقته الجوهرية مع اللغة كان من الصعب أن يندرج متكاملا مع بقية تفكيره لأنه كان يهدد أن يسقط بالتكامل البناء الفريد الذي أقامه لفلسفته في الوجود. فلقد أكد هيدجر على أولوية الإنصات أو الاستماع للمفصّل المتكلم وقد أغفل بشكل واضح أمر الاستماع إلى المتكلم المفصّل. وكان من أثر ذلك وضع معنى القول سابقا على القول نفسه. وهذه الأولوية ذاتها هي التي جطت من الممكن القول بأولوية الوجود. كما أن هذه الأولوية هي التي أدت إلى إفراغ للتاريخ من قوته. فإذا كان الاستماع للمفصّل المتكلم يأتي أولا قل ما يمكن أن يقال أو ينصحه عنه حقا هو إذن ما كان قد سبق قيامه ووجوده. وإن يصدر عنه أي شيء يمكن أن يكون ذا أهمية تاريخية وعندما يقول الشعراء ما هو أكثر انصاحا Say more anyingly فانهم يقومون بمهمة تكشف المخبره من الموجود في التاريخ، ولكن ليس هذا من أجل جعل للتاريخ أكثر دلالة وأهمية بل جعله أقل أهمية. فالأمر الهام غاية الأهمية ليس أن التاريخ يشير إلى نفسه بل بعيدا عن ذاته. فالتاريخ الذي يحدث عندما يستمع للمفصّل الواحد منهم للآخر يحل محله أن المفصّلين يستمعون للوجود. فإذا ما استخدمنا مصطلحاته السابقة فإن هيدجر قد أصبح يرى الموت من وجهة نظر أونتولوجية بدلا من أن تكون وجودية وبمعنى آخر على أنه جزء من

ببيان الوجود أكثر من أنه دازاين. فليس الدازاين هو الذي يحقق لتصالا أعلى من خلال الصراع مع الموت بل هو الوجود. وما وصفه هيدجر سابقا على أنه إمكانية الدازاين للوجود قد أصبح يفهمه الآن على أنه سلطان الوجود.

وأرد أن أقترح هنا تفسيراً لتحول إنتباه هيدجر للفلسفة من التاريخ إلى الوجود بأنه كان نتيجة لسوء فهمه لطبيعة اللغة. فمن الواضح ومتوجها تالما أن هيدجر كان يرى أن الكلام أو الحديث يكون ذا دلالة عندما يكون هناك ما يقال أى شيئا قائما بالفعل قبل الإفصاح أو الكلام. ولهذا كان يرى اللغة بيت الوجود. وكان الأمر يمكن أن يكون عكس ذلك. فقد كان من الممكن أن يفهم الوجود على أنه «بيت اللغة». فبدلاً من أن نقول أننا نستطيع أن نذهب إلى البحر قبل أن نكون هناك كلمة بدر فقد كان من الممكن له أن يقول أننا لا نستطيع أن نكون حتى نكون قائمين. وبدلاً من أن يؤكد على أننا لا نستطيع حقاً للحديث إلى الآخر إلا إذا استمعنا للوجود كان من الممكن أن يخل على أن لا نستطيع الكلام عن الوجود إلا ونحن نستمع إلى الآخر.

وسوف نختتم هذه الدراسة بالنظر في تفكير اثنين من المفكرين اللذان كان يرى أن الموت يحررنا من الموت عندما نفهمه من حيث أنه موت.

تعقيب من المترجم على ترجمة الفصل

عن «هيسدجس»

لقد حاولت في ترجمة هذا الجزء من النص الالتزام بالحرفية في الترجمة وخاصة فيما يتعلق بالمصطلح وقد مضيت بهذا إلى حد عدم للترجمة بالضرورة بل كتابة المصطلحات منطوقة بالحرية بأصلها الألماني. ومع ذلك فقد كان لابد من محاولة للوصول إلى درجة من الوضوح تجعل النص مفهوما وهذا كان يؤدي بالضرورة إلى قدر من للتزيد على الحرفية وعدم الالتزام التام بها. ولم يكن هناك مفر من هذا التأرجح بين الحرفية والتوضيح راجعا فقط إلى شيء هذا التأرجح إلى النص الانكليزي أو إلى الأفكار الفلسفية التي يحرصها. والواقع أن معظم مترجمي هيدجر قد تعرضوا لهذا الاشكال بين الحرفية وبين ابتداء مصطلحات في لغتهم كانت دلقا موضع نقد من الآخرين باعتبارها غير كافية للاحاطة بالمعنى الهيدجري وأحيانا تتحرف عنه. ولنا اعتذر للقارئ عن ترجمة هذا الفصل التي لم أرضى عنها تماما وقد يساعدني القارئ في تحسينها إذا التفت إلى معاني للمصطلحات الأولى وحاول أن يتعود على ظهورها في النص للحرية.

وقد ييسر على القارئ أن يضع مثلا بدلا من كلمة للذازين الألمانية كلمة «هذا الوجود الانساني الفردي» وعند ذلك يصبح من السهل بل من الطبيعي أن يتبين خصائصه التي يتحدث عنها هيدجر بأنه مستقبلي، أي ينظر إلى المستقبل وأنه لم يتم بعد، فهذا طبيعي مادام هو ذازين حتى إذ بلغ خاتمته لم يعد كذلك.

ومع ذلك فأنا غير مطمئن لهذا التفسير أو التقريب وتظل للصعوبة قائمة بين حرفية الترجمة وجهد الاخلاص للمعنى المتضمن في النص. ولاشك أن من للقراء من سيكون أقدر مني على شرح النص وترجمته بل وفهمه.

وقد يشع لي في صعوبة الترجمة وشيئا من غموضها إن أفتبس هذا كلمات من هيدجر نفسه عن الترجمة وضعها أثناء انشغاله بدراسة الفقرة الفلسفية من ألكساندر المتضمنة في الكتاب السابق ذكره عن التفكير الفلسفي الأغريقي المبكر، فهو يقول : (انظر الكتاب المشار إليه ص ٣) :

«يجب علينا أن نترجم انفسنا إلى ما نقوله الفقرة وإلى ما نتفكر فيه. وعلينا أن نصل أولا إلى شرائطها الغربية عنا كما وصل الإله هرمس إلى أوجيجيا Ogygia وأن نتوقف متأملين قبل أن نعود بتفكيرنا منها إلى أرض لغتنا».

Notes

1. An Introduction to Metaphysics, p. 1.
2. See Ch. One, Ibid.
3. Being and Time, p. 29.
4. Ibid., p. 38.
5. See especially ibid., p. 119.
6. Ibid., p. 153.
7. Ibid., p. 162.
8. Ibid., p. 156.
9. Ibid., p. 172.
10. Ibid., p. 176.
11. Ibid., p. 176.
12. Ibid., p. 174.
13. Ibid., pp. 232ff
14. Ibid., pp. 276.
15. Ibid., p. 291.
16. Ibid., p. 289.
17. Ibid., p. 307.
18. Ibid., p. 289.
19. Being and Nothingness, p. 531.
20. Being and Time. p. 308.
21. Ibid., p. 308.
22. "The Origin of the Work of art," Poetry, Language, and Truth, p. 19.
23. Ibid., p. 44.
24. "What are Poets for?", Ibid., p. 117.
25. "Building Dwelling Thinking," Ibid., p. 159.
26. "The Question concerning Technology," The Question Concerning Technology, p. 16.

27. Ibid., p. 27.
28. "The Turning," Ibid., p. 38.
29. "Building Dwelling Thinking," p. 38.
30. "What are Poets for?" p. 101.
31. Ibid., p. 110.
32. "The Thing," Poetry, Language, and Truth, pp. 78 ff.
33. "A Dialogue on Language," On the Way to Language, p. 47.
34. "Language," Poetry, Language, and Truth, p. 189.
35. "Building Dwelling Thinking," p. 146.
36. "Language," p. 210.
37. "The Nature of Language," On the Way to Language, p. 63
38. Ibid., p. 62.
39. "What are Poets for?" p. 132.
40. "Poetically Man Dwells ... " Poetry, Language, and Truth, pp. 214 ff.
41. "What are Poets for?" p. 141.
42. See "The Way to Language," On the Way to Language, p. 120.
43. "The Nature of language," p. 72.
44. See "The Way to Language," p. 134.
45. "The Nature of Language," p. 107.

Bibliography

- Martin Heidegger, *Being and Time* tr. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: 1962).
- *Discourse on Thinking*, tr. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: 1966).
- *Hegel's Concept of Experience*, (New York: 1970).
- *Identity and difference*, tr. Joan Stambaugh (New York: 1969).
- *On the Way to Language*, tr. Peter D. Hertz (New York: 1971).
- *Poetry, Language. Thought*, tr. Albert Hofstadter (New York: 1971).
- *The Question concerning Technology*, tr. William Lovitt (New York: 1977).
- *What is Called Thinking?* tr. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray (New York: 1968).

الفصل العاشر

الموت من حيث هو أفق

- الخطاب Descourse

١٦ - سورين كيركجارد

١٨١٣ - ١٨٥٥

في تحليله للوجود الإنساني، أو ما كان يفضل أن يسميه دازاين، استطاع هيدجر أن يראה تعدى ادراج الموت ادراجا متكاملا في الوجود عن طريق تبيان زمنية المتعالي. نستطيع أن ندرج الاتصال الذي يحدثه الموت عن طريق التاريخ وليس عن طريق الارتفاع فوق التاريخ. ولكن الأمر الغريب أن مسار إندفاع تيار تفكيره قد قاده بهبطه وإن كان ذلك بشكل حاسم إلى أن يصرف اهتمامه عن الدازاين إلى الوجود. وبدأ يؤكد على أولوية الوجود على الزمن. وقد أشرنا أن ما دفع هيدجر إلى هذه النقطة كان هو فهمه لطبيعة اللغة. فلقد بدأ على نحو متزايد يرى أهمية اللغة في تحليله للوجود. وبدأ يرى أن المتحدث يمكنه أن يقول المزيد في قوله «More Saying»، إذا ما بدأ أولا بالاستماع إلى اللغة نفسها. فما يفصح عنه هو ما كان قائما بالفعل سابقا. فاللغة تسبق الفصح والمفصح في خدمة اللغة.

وقد سمح هذا الفهم لهيدجر أن يسحب الوجود من التاريخ وأن يفصل ارتباط المتعالي بالزمانية. ولئن ظل مع ذلك الموت ممكنا للدازاين إلا أن الاتصال الذي يقيمه الدازاين في رجه الموت والذي أسماه هيدجر للحرية تجاه الموت يبدو أنها قد فقدت. فلقد أصبح الموت ينظر إليه على أن سبيل الوجود في فرض أولويته على الدازاين.

لما الذي نجده عند كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) فهو النظرة المعاكسة تماما للغة. فالذي يسميه المرء ليس اللغة بل المتحدث. وما يفصح عنه المتحدث ليس ما كان هناك ليقال بل ماسمع. فالوجود ليس سابقا على اللغة. وليس الوجود شيئا سابقا بالفعل بل هو ما يقال أو يفصح عنه. وسرى فيما يلي أن هذا الفهم للغة هو ما رايخ ماسبق لهيدجر أن أنجزه في كشفه عن زمنية المتعالي.

ولقد يكون من المفاجئ لهيدجر تلميحنا هذا لأن كيركجور قد ذهب إلى ما هو أبعد منه في هذا المجال. ولقد ظهر كتاب الوجود والزمن بعد قليل من الوقت الذي بدأ فيه تأثير كيركجارد يصبح محسوسا في أوروبا. فلاحظ أنه كان شخصية بارزة لها تأثيرها في المجال الأكاديمي وأن

تفكير هيدجر قد تطور تحت تأثيره. وهناك إحالات كثيرة إلى كير كجارد في كتاب «الوجود والزمن»، وإن وردت كلها في موضع الهوامش. وفيها يتحدث هيدجر كير كجارد على أنه قد حل واستبطن مسألة الوجود من داخل وجوده الشخصي وأنه قد كتب ما يحده هيدجر أكثر المؤلفات نفاذاً وصفاً في دراسة للقلق حتى ذلك الوقت (يعني كتابه مفهوم الرعب والرعدة) ولكنه يعيب عليه أنه لم يلتزم باونتولوجيا أصليه، وأنه مال للأخذ بالفهم المعادى للزمن.

وتعتبر ملاحظات هيدجر هذه هامة مثيرة للفتور إذ يتهدى لأي دارس للمفكرين أن مواضيع عريضه من تفكير هيدجر للتصورى تبدو وكأنه قد تلقاها مباشرة من المفكر الدانمركى من القرن التاسع عشر.

وفي كتاب كير كجورد المعنون «تعقيب ختامى غير علمى CONCLUDING UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT»، والذي اختار لمؤلفه الاسم المستعار جوهانس كليماكس Johannes Climacus تجد هذا المؤلف يبحث في الفرق بين «الحضور الواقعى للموت» وبين التفكير فيه. ويرى أن هذه التفرقة هامة نتيجة لعدم يقينية وصول الموت؛ فلفترض أن الموت كان مخادعاً خادراً وأنى فى اللغز، فعدم اليقينية هذه تعنى أن على المرء أن يكون مستعداً. وهكذا تتزايد أهمية أن أفكر فيه مرتبطاً بكل عامل أو مرحلة من حياتى. وحيث أن عدم اليقينية قائمة فى كل لحظة فلا يمكن التغلب عليها إلا بالتغلب عليها فى كل لحظة.

ولكن كيف يفكر المرء فى الموت مادام أن للتفكير مختلفاً عن وصوله؟ وهذا يتهدى لنا فى هذا أمراً غريباً، «فإذا كان الوجود الواقعى للموت هو عدم وجود فلا بد أن أتساءل هل يترتب على هذا أن الموت يكون فقط عندما لا يكون،... ومن المحير تماماً أن يكون على المرء أن يفكر فى شئ لا يكون إلا عندما لا يكون ومع ذلك فإن لم أفكر فيه «فهذا الذى يقدم فعلاً أن يكون إذن هذا الذى أعددت نفسى له...» وبعد عدة صفحات من مثل هذه التأملات يختم كليماكس حديثه بقوله: «وعندما يصبح الموت شيئاً مرتبطاً بكل حياة الذات فلا بد لى أن اعترف بأننى مازلت بعيداً جداً عن فهمه ولابد لى أن اعترف بذلك حتى لو كللتى هذا الاعتراف حياتى بل ومازلت لم أحقق هذه السهمة وجودياً. وقد فكرت فى هذا الموضوع نارة بعد أخرى وطلبت الهداية من الكتب ولم أجد شيئاً من هذا فى أيها»^(١).

والسؤال الأول الذى يتهدى لنا أمام هذه الفقرة يتعلق بما الذى يعنيه كليماكس بملاحظته أنه لم ينجح فى مهمة فهم الموت وجودياً. وطالما أن كليماكس لم ينجح فى فهم الموت فهذا يعنى صحة النقد الذى وجهه هيدجر إلى كير كجارد لأن تطوير المرء لانتولوجيا خاصة به لا يأتى إلا

من فهم الموت. ولكن هناك سؤال آخر ينشأ من السؤال الأول ولكنه سؤال يغير تماما من قوة السؤال الأول ويبدو أنه سؤال لم يوجهه هيجر إلى كيركجارد على الإطلاق، والسؤال هو من هو كليماكس؟ فهل كليماكس هو كيركجارد؟ لا يكاد يمكن أن يكون هذا صحيحا فكتابه المعنون «التدريب على المسيحية» مكتوب باسم من ينسب إليه كيركجارد اسم أنتي - كليماكس (أو المضاد الصغائر لكليماكس) وهو مؤلف من الواضح أن له موقف مختلف من الدين. وقد تعاقبت أسماء مستعارة أخرى خلال كل أعمال كيركجارد مثل فيكتور اريميلا Victor Eremita وجوهانس دي سيلينسيو Johannes de Silensio وكونستانتين كوستانتينوس Constantine Coustantinus وفسترتر تاسميتيرنيس Frater Taciturnus وهيلاريوس المجلد Hilarius Bookbinder ولكل منهم شخصية مختلفة ومبحث خاص يتابعه ونظرة مختلفة لكل منهم إلى موضوع واحد*. وفي الحقيقة فإن هناك في كتاب التعقيب الموضوع باسم كليماكس ملحق مطول أصنف في منتصف الكتاب يحمل عنوان: «نظرة في الجهود المعاصرة في الأدب الدانمركي» ويستعرض في هذه النظرة عمل كل مؤلفي أصحاب هذه الأسماء المستعارة مقارنا ومفرقا بينهم بموضوع. وزيادة في تعقيد الوضع فإن عددا كبيرا من كتابات كيركجارد قد ظهر أيضا تحت اسمه الحقيقي. وكثيرا ما يمتزج مع استخدام كيركجارد لهذه الشخصيات الوهمية كثيرا من الفكاهة والسخرية ومع ذلك فمن الخطأ تصور أن هدفه في هذا هو مجرد الفكاهة. ففي الحقيقة أن أصعب مهام فهم كيركجارد هو فهم دور كل أصحاب هذه الأسماء المستعارة في قرائه كمؤلف عامه.

ومن الواضح أنها لم تكن مجرد أسماء مستعارة قد قصد بها أن تكون ستارا يخفى المؤلف ورائها هويته. فبعض الأسماء تثير التفرع كما أن بعض الحيل المرتبطة باستخدامها فيها قدر من اللبس واللعب الواضح مما لا يخفى معه أنها أسماء مستعارة. وعلاوة على ذلك فإن كتاب التعقيب الاختامي غير العلمي، يستخدم بما يعنون على أنه إعراف أو تصريح أولي وأخير تدرج فيه كل الأعمال المستعارة ومؤلفيها الخواليين ويطن فيه كيركجارد أنه قد ابتدع كل المؤلفين ابتدعا شعريا مع وجهات نظرهم المخترعة. كما أنه يصرح أن معاني هذه الأعمال ككل، مثلها مثل كل الأعمال الشعرية «تصبح مستحيلة ولا يمكن احتمالها إذا اعتبرت سطورها هي النص الحرفي لكلمات منتجها أو إذا فهمت بمعناها الحرفي». ويختتم كلامه بأن يرجو من القارئ أن يذكر اسم المؤلف المستعار إذا ما اقتبس شيئا من كتاباته.

* يجب أن نلاحظ أن الصيغة اللاتينية لهذه الأسماء تحمل معاني وصفات خلقية لكل من هذه الأسماء سهل على أي عارف بمبادئ اللاتينية أن يفهمها. (المترجم).

فما هو السبب إذن وراء ما يسميه تعدد أسمائه Polynymity . في عام ١٨٥٩ أى قبل أربعة أعوام من وفاة كيركجارد في الثانية والأربعين من عمره ظهر له كتاب كان يقصد به أن ينشر بعد موته وكان العنوان للكتاب لهذا الكتاب هو وجهة النظر في عمل كمؤلف: تقرير للتاريخ. وقد كتب هو هذا التقرير بعد أن كان قد أنهز ألم أعماله وبعد أن ساوره الشك بوضوح أن قراءه سيفهمون استراتيجيته في الأسماء المستعمارة وبالتالي في أعماله ككل. ولهذا نجد بقرار بوضوح وبشكل مباشر أن مضمون هذا الكتاب للصغير هو أن يؤكد على أنه كان كمؤلف من البداية مؤلفا دينيا وأن كل أعماله كمؤلف مرتبطة بالمسيحية وبمسألة أن يصبح للمرء مسيحيا مع جدل مباشر وغير مباشر منذ هذا الزعم البشع الذى نسميه «عالم المسيحية» أو منذ هذا الزعم بأن للجميع في بادئ كيدنا هم مسيحيين بوجه من الوجوه (٢) .

لما مسألة أن يصبح المرء مسيحيا إذا وضعناها في أكثر صورها إيجازا فإننا قد نشأت أساما من الخلط والمزج بين المسيحية وعالم المسيحية. ويقصد كيركجارد بعالم المسيحية جميع المؤسسات للحضارية والتاريخية التى أصبحت موضع اعتبار بأنها مسيحية. وهذه تشمل ليس فقط الكنيسة والاتحاد اللوثرى بل والكثير من تعاليم الكنيسة أيضا. والواقع أن سيفه للجندى كان قاطعا لا يدع شيئا لم يمس. وعندما فرغ من استبعاد كل ما اعتبره زائفا أو غير جوهري فإن هذا الزعم البشع الذى يسمى عالم للمسيحية كان قد شذب حتى حدود أقل هيكل له وأصبحت عظامه مجرد شظايا بل ولم يعفى من هذا التشذيب حتى الكتاب المقدس نفسه. وقد يتضح تلمس كيركجارد لمعاني التطهير هذه من ملاحظة أدنى بها كليماكس حيث قال: لو أن الجبل الذى عاصر يسوع لم يترك وراءه إلا كلمات يقول فيها: لقد أمتا بأن الرب فى هذا العام المحدد قد ظهر بيننا فى صورة خادم متواضع وأنه عاش وعلم بين ظهرانينا ثم لغبرا مات، لكانت هذه الكلمات فيها أكثر من الكفاية (٣) .

وهكذا فإن صعوبة مسألة أن يكون المرء مسيحيا هى فى صعوبة إقامة حياة كاملة من الإيمان على مجرد حوادث تاريخية ضامنة وغير مؤكدة. وقد ازدادت المسألة تعقيدا لأن الناس جميعا قد أصبحوا يتوهمون أن المسيحية هى نفس عالم المسيحية وأصبحوا غير قادرين على أن يتجنبوا عدم كفاية هذا الحدث الذى لم يعرف عنه شئ ولا يكاد يمكن أن يعرف عنه شئ. وهكذا يتضح أن المهمة الأولى هى التخلص إذن من هذا الزعم البشع. ولكن هذا ليس بالأمر السهل لأن من طبيعة الأرواح أن الناس يعيدونها حقيقة صادقة. فإذا ما عرف المرء أنه يحيا فى وهم فإنه بحكم طبيعة الأمر يتوقف عن الحياة فيه. ولهذا فإنه لا يمكن تقيين المرء أن يحيا جانباً أرواحاً؛

فالهجوم المباشر يجعل المرء أكثر تشبهاً بأرواحه كما يجعله في نفس الوقت مروراً من مثل هذا الهجوم^(٤).

يوصف كير كجارد استراتيجيته «كمؤلف ديني، بأنها بالضرورة غير مباشرة:

فإذا كان اعتقاد الجميع أنهم مسيحيون هو وهم، وإذا كان هناك ما يمكن عمله إزاء هذا فلا بد أن يكون هذا العمل عن طريق غير مباشر وليس عن طريق شخص ممن يرفعون عقيرتهم ليعلنوا أن كلا منهم هو المسيحي للفريد، بل أن يتم ذلك عن طريق من هو أفضل فهما ليكون مستعداً أن يعلن أنه ليس مسيحياً على الإطلاق. أي أن عليه أن يقارب من الخلف للشخص الواقع تحت هذا الوهم. وبدلاً من أن يريد أن تكون له ميزة في أن يصبح هو هذا الطائر النادر، أي المسيحي، فعليه أن يتحرك الأسير الذي يريد تخليصه من وهمه يعلم بميزة أنه المسيحي وأن يكون تدرجه في ذلك أن يتخلى ليضع نفسه خلفه بمسافة كبيرة وإلا فإنه لن يخلص الرجل من وهمه وهو أمر صعب في كل الأحوال».

وعلى الكاتب الديني (أن يتصل أولاً) بأولئك الأشخاص على وجه التحديد حيث تكون مواضعهم. ولكن أين هم بالتحقيق؟ أنهم يحبون في مقولات جمالية أو على الأكثر في مقولات خلقية جمالية^(٥).

وهذه المصطلحات : جمالية وخلقية تعني بداً إلى مفهوم كير كجارد المتميز عن المراحل التي يجب على المرء أن يمر خلالها بدءاً من موضعه في الوجود إلى الموضع الذي يكون فيه متدبناً حقاً. وكثيراً ما يوصف كير كجارد لذلك أربعة مراحل هي: الجمالية ثم الخلقية ثم مرحلتان دينيتان يصفهما فقط بأنهما المرحلة (أ) والمرحلة (ب). ومع ذلك فإن نظرة أكثر تعمقاً ستكشف عن أن هناك عدة مراحل قد تبلغ تسعة مراحل. ولكننا نترك الآن تحديد عدد هذه المراحل للباحث المتخصص في كير كجارد. فلهم بالنسبة لنا هنا أن نلاحظ أولاً أن المراحل المتعاقبة تدل على نوع من الإصعاد من المرحلة الجمالية إلى الدينية. فليس من شك أنها لم تكن أمر نزوة أو طرفة أن يسمى كير كجارد المؤلف الرئيسي لكتبه باسم كليماكس وهو المستمد من الكلمة الأغريقية للدلالة على السلم (Klimax).

ثم علينا أن نلاحظ ثانياً أن كل مرحلة من المراحل لا يتم وصفها باسم كير كجارد نفسه بل باسم واحد من مؤلفيه المبتدعين الذي يكون عادة ممثلاً للمرحلة التي يتحدث عنها. ومعنى هذا أن مفهوم أو تصور المراحل هو بالكامل مجرد ابتكار من كير كجارد لمدهجه غير المباشر في

الواصل مع قرأه. فلم يكن فصد أنه يقدم تصيرا ميتافيزيقيا شاملا لعملية التطور الإنساني كما نجد مثلا في البحث النفسي للباحث أريك أريكسون Erik Erikson. والواقع أن الباحثين المتخصصين في أعمال المفكر الدانمركي قد أعطوا اهتماما كبيرا للوصف الدقيق لهذه المراحل مبسطين هل هي مجرد إشارة إلى معاني في حياته الذاتية أم أنها مستويات من الوعي شبيهة بما نجده عند هيجل في مناقشته للفيلوسوفيا أم أنها تشير على نحو ما إلى مراحل في التاريخ الإنساني وإلى غير ذلك من التفسيرات. ولكن مثل هذا المنهج في مقارنة أعمال كيركجارد يعنى في الحقيقة السقوط في اللغز الذي نصبه هو عن طريق منهجه في التهمك وأنه لذلك منهج يخطئ الإتجاه الكوميدى الأصل الذى يشيع في كتاباته ويملاها. فلم يكن كيركجارد لذلك ميسر فقط بهذه القراءة المباشرة لأدبه بل وقد يسعد ذلك على نحو ما لأن مثل هذه القراءة قد توحى بأن القارئ سوف يفهم الفكاهة وأن قرأه سيعرفون لم أراد أن يكون غير مباشر متهمكا مستخدما لأسماء مستعارة وباختصار مستخدما الفكاهة معهم. فسوف نكتشف أنه يريد أن «يتصل» بنا وعلى نحو يدهشنا بأن يكون محررا لنا.

وعلى أن نراعى في كل ذلك أنه عندما يقول أن كل تأليفه كان مرجعا لمعالجة مسألة أن يصبح المرء مسيحيا فإنه لم يكن بهذا يتكلم بلسان لسم مستعار بل باسمه هو. فهو جاد مباشرة فيما يقوله هنا. ومع ذلك قايى من الواضح مما رأينا حتى الآن ماذا كان يعنى بالدقة بما يطلبه أن يكون المرء مسيحيا. وكل ما نستطيع أن نقوله بدلية أن كون المرء يصبح مسيحيا هو أمر يتعلق بشهمة «الفكاهة» المتضمن في منهجه غير المباشر. فهو أمر يتعلق بطريقتنا في الاستماع إلى ما يقول وليس متعلقا على الإطلاق بما يقوله. وقد يكون أنسب طريق لفهم كيف أن المسيحية هي في طريقة استماعنا أن نستمع إلى طريقته في بناء المراحل. وليس لدينا هنا نسخة كافية أن نعيد شرح إقامته لكل مرحلة من هذه المراحل بأى قدر من التفصيل ولهذا فأننا سنحاول بنظرة إلى الخلف وإلى الامام أن نصف بسرعة خصائص كل منها بالنسبة لتمييز كل منها من حيث علاقاتها بالزمن وبالتالي بالموت. وسيتضح لنا مباشرة أن هيجر كان ببساطة مخطئا في افتراضه أن كيركجارد قد اختار أن يلتزم بوجهة نظر تقليدية إلى الزمن كما أنه سيصبح واضحا أن الزمانية التي نسبها هيجر للوجود محسوسة بكرة في أعمال كيركجارد.

والذى تشير إليه شخصيات كيركجارد وهو نفسه مرارا على أنها المرحلة الجمالية هي في الحقيقة مرحلتين متمايزتين. ونستطيع أن نصف كل منهما بكلمتي «مباشرة» و«أملية» والقصد الأساسى من المقولتين الجماليتين هو تحقيق أكبر درجة من السمتة. فالسمتة المباشرة هي تلك الحالة التي يكون فيها موضوع السمتة ليس بينه وبين الذات أى مسافة. فليس هناك أى غشاء من الوعي

بين الشخص ومصدر متعته حتى وإن كان هذا المصدر خارج الشخص. والسؤال الذي يفصل كيركجارد أن يستخدمه هو الجمال الحسى الذى يعتبره الجمالى المباشر أفضل شئ فى هذا المجال. «ولكن الجمال هو خير شئ ولهذا فقد يندر أن يحقق المرء هذه النظرة. فكلوا ما قد يلتقى المرء بفناء شابه (أو برجل شاب) تتباهى بجمالها ولكن سرعان ما يتبين خداع ذلك»^(١).

والذى يقول هذه الكلمات هو قاضى مدنى Civil Magistrate واسمه للقاضى وليام (دون) أن نعرفه أبداً اسمه الأخير) وهو الشخصية التى يستخدمها كيركجارد للمرحلة الخلقية. ووصف القاضى للمرحلة الجمالية يتضمن فى هذه الحالة نقداً لها بمعنى أن الجمال سوف يصنع. فنحن جميعاً نعيش فى اتجاه هذه اللحظة التى يدخل فيها الجمال ونخضع فيها للقوانين الطبيعية التى لا تبالى بكل مصادر المتعة المباشرة.

والوصف إذن قد كتبه القاضى وليس ذات الجمال للشابة وذلك لأن الشخص الذى مازال يمسد بجمالها (أو بجمالها) لا يملك مسافة من الرعى كافية ليرى هذا الجمال كما يراه القاضى الذى هو الآن فى أواخر أيامه. ومن المحتمل بل قد يكون من اللازم أن نتوصل للجميلة الشابة أو الجميل الشاب إلى مثل هذا التفكير. وعندما يحدث ذلك تلتفح إذن مرحلة جديدة فى المرحلة الجمالية. وهى مرحلة أكثر دقة من مرحلة للمتعة المباشرة، بل فى الحقيقة لأنها مرحلة قد تشمل الكثير من الصلوات البعيدة المرسفة فى المغالاة. فالجمالى التاملى قد عرف هشاشة الجمال وتعرضه للزوال بل وقد عرف أن كل المتع المباشرة إلى زوال سريع فإنه يتطلع إلى لحظة التملك المباشرة للموضوع المحبوب ويستمد متعته بدلاً من ذلك بالاقتراب من هذه اللحظة. والسؤال النموذجى الذى يقدمه كيركجارد لهذا الشخص للجمالى التاملى يرد فى كتابه الخفى من اسم المؤلف والمعنون «مذكرات غاوى DIARY OF A SEDUCER، ويروى الكتاب كيف أنه تم العثور على كتاب للمذكرات بالصيغة على يد شخص آخر له الاسم المستعار فيكتور ارميتا Victor Ermita وهو أول الأسماء المستعارة التى استخدمها كيركجارد.

وهذا الغاوى الذى نعرفه من مذكرته باسم جوهانز Intammer فقط يجد نفسه بالمصادفة فى حضرة فتاة مازالت بريئة لا تعرف شئ عن العلاقة الغرامية الجادة. ويؤمن هو مباشرة على أن يضع الخطط المحكمة لتحقيق غزوه لها. ومن الواضح منذ البداية أن متعة جوهانز كانت أسماها فى مجرد التوقع. وهو يكتب لنفسه: «إن اللحظة كل شئ؛ ولهذا السبب نفسه فإنه لا يمسك بها مباشرة خوفاً من أن يفقد كل اهتمامه بعد هذا. وكان هذا يتطلب منه أن يبقى دائماً على موعده من الفتاة وعلى مسافة تسمح له بالتصرف فى العلاقة وإن تمكنه فى نفس الوقت من ثنوق ما يحققه

من تقدم بأن يضع نفسه موضع المراقب له . ولهذا فإنه يشكل عرطلفه وكأنه يصنع عملا غنيا وينخذ
لذلك خطوات محسوبة كأن يدخل معها في تجربة خطوية ثم يقدم على فصخ الخطوية في اللحظة
المناسبة ليميدها من جديد ويكتب في مذكراته مشيدا بنجاحه : « كم كانت مثيرة لى هذه العاطفية
الصمقة . فكل شئ في حركة مستمرة وأنا أجد نفسى في هذه العواصف العنيفة على وجه التحديد في
معنى الصحيح(٧) . وفي بداية تجربة الأغواء يشكر جوهانز المليمه مهلا لإهدائها إياه تلك الهدية
النادرة التى هى جمالها ، كما يشكر الأفراد من البشر الذين احتفظوا بها بريئة غير ذات خبرة . ويقول
« إن تطورها ونموها كان من عملى أنا وسرعان ما سوف أتم بمكافأتى عن ذلك . ولكم جمعت في
هذه اللحظة الواحدة ولتى أصبحت تقترب الآن . واللعة إذا فشلت . ولكنه لا يفشل وفي اليوم التالى
يكتب في مذكراته سؤالا متوجما : « لم لا تطول مثل هذه الليلة ، ولكن الجمالى المجرب مثل جوهانز
يعرف أن اللحظة لا يمكن لها أن تدوم . ولذلك يواصل كلامه : ولكنها مع ذلك قد مرت الآن وأملى
أن لا أراها مرة أخرى أبدا(٨) »

ولاشك من هذا أن الطابع الزمانى للمرحلتين الجماليتين قد أصبح واضحا تماما في
انتهائهما إلى اللحظة . فالجمالى المباشر فى جوهر موقفه يعتبر غافلا ناسيا للحظة . فلا يستطيع أن
يقول أن مثل هذا الشخص يعيش فى اللحظة لأن اللحظة نفسها كانت فى هذه المرحلة لم تبرز أو
تحن بعد . فالمرحلة المباشرة هى مرحلة قبل الزمن وعندما يمتلك الجمالى التأمل يقوم فى نفسه
حسن يائس موجه مع فوران للحظة واهتياجها وهى لذلك تصبح معلقة فى المستقبل . فالجمالى
التأمل ، يعيش متجها إلى اللحظة . ولكن مرتبة الجمالى العليا ليست هى مع ذلك فى الوصول إلى
اللحظة . فعلى الرغم من أن الجمالى لا يكاد يقر بذلك فإن اللحظة تبدو له فارغة تماما وبلا معنى
فيها . فهى تظل مثيرة فقط طالما أنه مازال يقارنها .

وأغلب الأمر أن الموت المتفق مع المرحلة الجمالية قد أشير إليه فيما سبق من حديث .
فسواء كان ذلك بالنسبة للمرحلة الجمالية المباشرة أو التأملية فإن للمره أساسا غير قادر على الموت .
وفى مقال ملئ بالحيرة بعنوان « أشقى إنسان ، يحكى فيكتور أرمينا أن فى مكان ما فى فى الجندرا
يوجد قبر عليه شاهد فقط نقش يقول : « أشقى إنسان ، دون أن يذكر له اسما . ويتمجب فيكتور لم كان
القبر فارغا ولم قد يهتم أحد لينظر فيما داخل القبر . ويقرر فيكتور أن ما يميز أشقى إنسان ليس هو
العذاب الذى قاده بالضرورة إلى الموت بل هو نوع آخر من العذاب الناتج على وجه التحديد بأنه
كان عاجزا عن الموت . فاشقى إنسان لا يقدر على الموت لسبب هو بالذات أنه قد أرقف الزمن
وأصبح يوجد خارجا عن كل أبعاد . فهو بمعنى مالا يستطيع أن يموت لأنه فى الحقيقة لم يحب

ويعمل آخر فإنه لا يستطيع أن يحيا لأنه قد مات بالفعل. وهو لا يستطيع أن يحب لأن الحب دائما في الحاضر وليس له حاضر أو مستقبل أو ماضى .. فليس لديه زمن أى شئ وليس ذلك لأن وقته مشغول بشئ آخر بل لأنه ليس لديه زمن على الإطلاق . وهو عاجز لا لأنه لا طاقة لديه بل لأن ملائحته نفسها هي التي تجعله عاجز^(٩).

فإنّذا لم يكن للمرء زمن على الإطلاق فلا بد أن يكون إذن بلا أمل تماماً. فإنّذا لم يكن هناك مستقبل حقيقي فليس هناك ما يأمل فيه المرء. والمصطلح الذي يستخدمه كيركجارد لهذه الحالة هو اليأس أو باللاتينية Despair التي تعني بلا أمل.

ويعطى كير كجاردي في كتاباته المكتوبة بأسماء مستعارة مكاناً بارزاً للتصريح عن اليأس وفي كتابه المعنون «المرض حتى الموت» وهو كتاب كتبه للمعاندين للكلبيماكس (الذي هو على العكس من غير المؤمن كليماكس، مؤمن مسيحي) «ونظره من» كير كجاردي وقد تضمن الكتاب تحليلاً أصيحب شهيراً لليأس. ومن هذا التحليل نعرف أن الشخص الجمالي في حالة يأس وإن يأسه هو في إدراكه أن لا يكون نفسه. وهذا هو المرض حتى الموت لأنه مرض يخالف عن أي مرض من أمراض الفنانين التي تنتهي بالموت لأن هذا موت يشهد نهاية لنفسه في الموت الذي لا يستطيع أن يحققه. ويعلم المسيحي أنتي كليماكس أن المسيحي يعلم أن هذا المرض بالذات ككسر قطاعة من الموت نفسه»^(١٠) فالليأس إذن هو هذا الذي تحدثنا عنه قبل ذلك تحت اسم الحزن المرتبط بالموت. وهو محاولة أن يحيا المرء على نحو ليس حياة في الحقيقة لأنها محاولة بلوغ حالة الموت حياً.

وليس المسيحيون فقط هم الذين يهتمون بالأس على هذا النحو. فالتقاضي وإبم هو المردج الأعلى للخلقى عند كبر كجادد بقرر مباشرة ، إن كل نظرة جمالية للحياة هى فى حالة أس. وكل من يحيا حياة جمالية هو فى أس سواء عرف ذلك أم لم يعرف^(١١).

وكان لا بد له أن يؤيد بحماس عبارة المضاد لكليماكس حيث يقول أن الشباب الذي يعيشون دون وعي في جماله هرفي حالة يأس، «فاعز وأحب مكان ليقطله اليأس هرفي عز قلب السعادة المباشرة». وبينما يطرح الفاضل نظريته حول سبب أن الحياة الجمالية تقود بالضرورة لليأس تنبئ لنا ملامح المرحلة الخلقية. فهو يعلن مؤكداً أن كل من يقول أنه يريد أن يتمتع بالحياة فإنه يفترض شرطاً لذلك حالة، إما أنها تقع خارج للفرد أو أنها بداخله على نحو لا تكون فيه مفترضة بالفرد نفسه.^(١٣) رتأى الصعوبة هنا من أن للفرد لا يكون متحمساً في حياته ولكنه يكون معتمداً على الظروف المارضة لتمددها يشده من متعة. وحتى لو كانت الظروف المارضة موافية فإن الموقف مع ذلك لا يتحسن لأن المتعة التي يجدها الجمالي قد جاءت بالصدفة وليس بقرار من الشخص

نفسه. فالشخص للجمالى عندما يطلق اللحظة فإنه أيضا يطلق * للقرار والاختيار. فإذا كان جوهر الموقف الخلقى هي (إما/أو) Either, Or**، أى الإمساك بهذا الاختيار أو ذاك فإن جوهر الموقف الجمالى هي لا هذا ولا ذلك أى تجذب الاختيار أساسا.

والتصميم والقرار هو ما يضعه للقاضى فى المركز من الحياة بل إنه يكاد يساوى بين القرار والحياة فهو يقول: «أريد أن أقول أنه فى الاختيار واتخاذ القرار ليس الأمر المهم هو أمر اختيار الأمر الصحيح بل هو أمر الماطة والجدية والانفعال أو العاطفة التى بها يختار المرء»^(١٤). ولكن فى نفس الوقت ليس هناك معنى للحديث عن قرار أو اختيار إذا لم يكن هناك شئ يختار. ولا شك أن القاضى على وعى تام بذلك: ولكنه مع ذلك يقول «ولكن ماذا هذا الذى اختاره؟ هل هو هذا الشئ أو ذاك. لا، فأنا اختار اختيارا مطلقا وكون اختياري مطلقا يعبر عنه بحقيقته أننى لم اختار أن أأخذ هذا أو ذاك، ولكنى اخترت المطلق فماذا هو المطلق؟ أنه ذاتى فى سريان شرعيتها الخالدة. وبداخل القاضى مفهوم الخلود فى حديثه فقد نفهم من ذلك أن القاضى يشير هنا إلى نوع من الروح الخالدة التى تقوم مستقلة عما نقرره سواء اخترناه أم لا. ولكن هذا لا يصحح أن يقوم لأننا بذلك نقع من جديد فى حدود المرحلة للجمالية. فهذا يعنى الاعتماد على شئ لم نقرر نحن أنفسنا أن نختاره أو أن نكرنه. ويواصل القاضى حديثه قائلا: ولكن ماذا إذن هي تلك الذلت الخاصة بهى. فإذا كان على أن أعزفها فإن أجابى المباشرة أن أقول: «أنها أكثر الأشياء تجريدا ومع ذلك فإنها أكثرها عينية إنها الحرية»^(١٥).

فإن أختار نفسى فى سريان شرعيتها الخالدة فإن هذا يعنى بعبارة أخرى أن أختار حرىتى، أى أننى مسؤول عن كل ما هو أنا. ونرى القاضى حريصا مع ذلك على أن يقول: «إننى لم أخلق نفسى ولكنى اخترت ذاتى»^(١٦). وفى اختيار المرء لذاته فإن الفرد يصبح واعيا بنفسه على أنه هذا الفرد المحدد بالذات بما له من مواهب واستعدادات وغرائز وعواطف والذى قد تأثر بكل هذه الظروف المحددة التى أحاطت به، وعلى أنه نتيجة لبيئة محددة. ولكن مع وعيه بذاته على هذا النحو فإنه يتحمل المسؤولية عن كل هذا^(١٧). وقد يستطیع القارئ أن يتبين فى هذه الملاحظة التى يبدىها القاضى نفس طابع الوجود الذى أسماه هينجر «وقلتعية» Facticity واسماه سارتر «الماهية».

* يطلق بالمعنى الفلسفى أى يبقها غير نافذة أو محققة (المترجم).

* Either/or وهو عنوان كتاب هام لكير كجارد.

والقاضي بذلك يتحدث حديثا له الطابع الزماني وهذا يعني أن القاضي ويليام قد حول اللحظة التي يغفلها الشخص الجمالي المباشر والتي يتوقعها الشخص الجمالي للتأمل، وجعلها تصبح اللحظة الحاضرة. أما للشخص الخلقى فإنه يحيا في اللحظة وعن طريق توجه نظره إما هذا أو ذلك، فإن المستقبل يصبح محمولا على حاضر المرء ويناء على تقرير الفرد لمسؤوليته فإنه يقرر وقائمه كما أنه يضم لنفسه الماضي أيضا. وهكذا يصبح الماضي والحاضر والمستقبل جميعا وفي نفس الوقت متضمنين في اللحظة. ولهذا يتحدث القاضي عما يسميه سريان «الشرعية للخلافة» للذات. وينسب القاضي الأسبقية لذلك للمرحلة الخلقية وارتفاعها على المرحلة الجمالية ولكن ليس ذلك لما يتوقعه الشخص الجمالي. بل لما يؤكد القاضي بأن مثل هذه المتعة لا توجد إلا في المرحلة الخلقية ولا يمكن أن تتصل وتدمر إلا فيها وهو الأمر الأهم ولهذا فإن الشخص الخلقى يستلزم من البأس الذي يصيب الشخص في المرحلة للجمالية. فمالذا يعني هذا إذن بالنسبة للموت؟ فهل هذا يعني أن الشخص الخلقى قادر على الموت على حين أن الجمالي غير قادر على ذلك؟ وهل المرحلة الخلقية قد خلصت من المرض حتى الموت؟ يجيب المصناد لكلوماكس عن ذلك بالنفي. فهو يرى أن هناك نوع من البأس لا يستطيع أن يهرب منه الشخص الخلقى: فإذا كان الشخص الجمالي يبأس من إرادة أن لا يكون نفسه فإن الشخص الخلقى يبأس من إرادة أن يكون نفسه. ونستطيع أن نزيد ذلك ونضوحا بأن ننظر بمزيد من التفصّل في حديث المصناد لكلوماكس في كتاب «المرض حتى الموت».

ففي فترة قد تعد أكثر فترات كتابات كيركجارد صعوبة نجد أن هذا الآتي كلوماكس يحاول أن يعرف الذات، وهو تعريف أكثر تحقيدا رقة من تعريف القاضي ويليام، ولحسن الحظ ليس علينا أن نستفيض هنا في شرح هذه الفقرة (وهناك تفسير دقيق وواضح لها في كتاب مارك تايلور Mark Taylor المصنوع «الأسماء المستعمارة في أعمال كيركجارد» ص ٨٧ وما بعدها) ولكن علينا على الأقل أن نعيد ما جاء في هذه الفقرة في إطار مناقشتنا السابقة وخاصة فيما يتعلق بنظرة مبدع إلى الموت وإلى الذات. فالعامل الأساسي والحاسم في تركيب الذات للمصناد لكلوماكس هو في العلاقة بين ما هو واقعي قائم في الذات وما هو ممكن. ويستخدم هذا الآتي كلوماكس في ذلك عبارة محيرة لوصف ذلك: فهو يقول: «إن الذات ليست هي هذه العلاقة بل هي في حقيقة أن هذه العلاقة هي التي تربطها بذاتها نفسها». فالعلاقة ليست مجرد وضع سلبي مصنوع من مجرد حدودها بل هي حال إيجابي وفعل تلقائي يملك بالحدود الدخلة في العلاقة. فالمفرد في علاقة مع المائدة طالما هو موضوع قائما بجوارها. ولكن في هذه الحالة تليصت العلاقة هي التي تصنع الاتصال بل هو حد

ثالث كأن يكون المراقب. أما في حالة الكلام عن الذات فإن العلاقة هي التي تصنع الاتصال. وهذا يعني أن الذات ليست ماهو واقعي فيها ولا ماهو ممكن ولا أنها تقع بين الواقعي والمستقبل، بل أنها الذات هي التي تقوم بفعل إيجابي تربط فيه الواقعي بالممكن دون أن تكون أو تصبح أى منهما.

وعليها أن نتذكر أن القامنى ولیم قد أكد على حقيقة أن الذات تختار نفسها ولكنها لا تصنع ذاتها. ويحقق مع هذا الآتى كليماكس (المضاد لكليماكس). فهو يرى أنه على الرغم من أن الذات هي مصدر نشاطها في استيفاء الارتباط بين الواقعي والممكن إلا أنها ليست مصدراً لنفسها هي. فمثل هذه العلاقة التي تربط نفسها مع ذاتها (أى مع ذات) لابد أن لا تكون قد أنشأت نفسها أو قد أنشأها عامل غيرها. ويحرص الاتنى كليماكس الذي هو واضح في اتجاهه المسيحي على أنه يستبعد تماماً إمكانية أن تكون الذات قد أنشأت نفسها ولكنه يقول «أنها في علاقتها مع ذاتها فإنها تكون في نفس الوقت مع العامل الذي أنشأ تركيبها» (١٨).

ولقد سبق لنا أن لاحظنا أن نوع اليأس الذي يقع فيه الشخص للخلق هو هذا الذي وصفه المضاد لكليماكس على أنه «تقبل وإرادة أن يكون المرء نفسه، وفي ضوء الملاحظات الأخيرة فإننا نستطيع أن نرى أن هذا النوع قد يخذ صورا عديدة مختلفة. فمثلا «يختار المرء نفسه اختياراً مطلقاً، على حد تعبير القامنى ولیم في وصف الموقف للخلق فقد يختار المرء أن يكون ماهو عليه في الواقع (أى على أنه الثمرة المحدودة لبينة محددة) وهذا يعنى بالطبع أن يختار ماهو عليه بالفعل أى أنه يختار الماضى. ولكن من ناحية أخرى فقد يريد المرء أن يكون ماهو من الممكن أن يكونه وذلك باختيار إمكانياته. ولكن كل من هذه الاختيارات تتعارض جوهرياً مع تركيب الذات. فإرادة الحياة في المستقبل أو الحياة في الماضى هي جوهر اليأس. أما إرادة أن يكون المرء مرتبطاً بالماضى والمستقبل على أنه أمر من خصوصياته ففي هذا يكون استئصال اليأس.

ولكن هناك نوع أعمق وأكثر رعباً من أنواع «المرض حتى الموت» وهو اختيار أن يكون المرء «القرة نفسها» التي تكشف الذات. فلما استطعنا هنا أن نسترجع لبرهة مصطلحات هيدجر فإننا نستطيع أن نقول أن الذات ترتبط حينئذ بماضيتها ومستقبلها في الحال الرجوى الذي أسماه هيدجر Geworfenheit (أى الإلقاء). كما يقول هيدجر فإن الدازاين يكشف أنه ملقى عن طريق أحواله الذهنية التي هي دائماً من خصوصياته وإن كان لم يختارها حقاً. فإذا ما تمعنا في تفكير هيدجر فإننا نرى أن الدازاين لم يكن هو الذي يلقي بنفسه بل هو وجود الدازاين الذي ألقي بالدازاين في الزمن. وكذلك الأمر إن مع الآتى كليماكس فمثلاً تترك الذات أنها قد أنشأت بقوة غير نفسها وإنها مركبة على نحو لا نستطيع معه أبداً أن تختار ماهى أو ماهى في الإمكان، فإنها لا نستطيع

إن أن تكون ذاتاً، فهي لا تستطيع إلا أن تستجيب في اليأس من «التحدى» ومن إرادة أن تنضم إليها. وفي هذه الحالة، يريد الشخص أن ينتزع ذاته من القوة التي أنشأته ولكنه مع كل يأسه فإن هذا مالا يستطيع فعله رغم كل جهود يأسه، وتظل تلك القوة أقوى منه وترغمه على أن يكون الذات التي لا يريد أن يكونها،^(١٩) - والسبب في أن هذه الصورة من اليأس هي أكثر صور اليأس رعباً هي لأن إرادة أن يكون المرء ذاته لا يمكن أن تتحقق إلا بتحدى القوة التي أنشأته، وعلى هذا فهي إرادة أن يكون المرء نفسه. وهي إذن للتناقض في أعظم صورة. وهي النطلع الشديد والتشوق لموت الذات التي هي للمرء ولكنه تطلع وتشوق لا يمكن إلا أن يفشل.

ولقد قلنا أن ماهية المرحلة الخلقية هي بالطبع الاختيار للمرء، وإذا كانت المرحلة الخلقية أعلى من المرحلة الجمالية، فذلك لأنها على نحو قاطع تعني الحياة لا نحو لحظة زائلة بل في اللحظة التي لها طابع الحاضر للأبد. ولكن هذا الحاضر للأبد يحمل في ذاته طابع السماء لما هو أعمق نوع ممكن من اليأس، وهو إذن للحزن بأشد أنواعه: أي الرغبة في الوجود في صورة عدم الوجود. ولكن هذا لا يعنى أن المرحلة التالية أي الدينية، ستذهب بالمرحلة الخلقية. فكما أن المرحلة الخلقية تستوعب الجمالية في ذاتها فكذلك أن المرحلة الدينية تستوعب الخلقية بداخلها وذلك مع المرحلة الجمالية. فالذي يحدث هو أن المرحلة الدينية تستوعب اليأس أو الحزن الذي عرفته المرحلة الخلقية في ذاتها عن طريق حرية أكبر. ويصبح سؤالنا الآن هل المرحلة الدينية أن تكون قادرة على أن تهبط الموت الحقيقي؟

ويعهد كيركجارد بوصف المرحلتين التاليتين للمرحلة الدينية (أ)، (ب) إلى جوهانس كليماكس Johannes Climacus الذي لا يزعم لنفسه أنه مسيحي، ولكنه يقع بدلا من ذلك بأن يصف نفسه على أنه «مشغل بالفكامة في عمل حر، وكأنما هو يريد أن يذكرنا أننا معه مازلنا نعامل على نحو غير مباشر حتى في نقلنا للمرحلتين الدينيتين (أ)، (ب)».

وفي كتابه قصاصات فلسفية Philosophical Fragments يضع كليماكس لنفسه مهمة الإجابة على السؤال التالي: إلى أي حد يمكن للحقيقة أن تعلم أن تعلم؟ وقد يبدأ بداية أن ليس هناك مشكلة في افتراض أن الحق Truth متاح تماما للباحث. ولكن ليس كذلك هو الأمر بالنسبة لكليماكس.

وهو يورد حجة لموقفه عبارة سقراط المشاكسة في المحاربة الأفلاطونية Mono التي يقول فيها: إذا كنا لا نعرف الحق فإننا لا نعرف ما نبحث عنه في مبحثنا حوله. وقد أفضى ذلك بسقراط لأن يطرح اعتقاده الشهير عن التفكير الذي يقول إن الحق قد عرف منذ الأزل في الروح

قبل الموت ولكنه على نحو ما قد نسي أو نسي جانباً بتجربة الميلاد. وهذا المفهوم للحق يعطى للاستاذ المدرس دوراً خاصاً مميزاً. فالمدرس لا يمتلك الحق على نحو يمكنه معه أن يعطيه للدارس التلميذ. فما دام الدارس قد عرف الحق قبلاً، فلا يستطيع المدرس إلا أن يوفر الفرصة للدارس لأن يتذكره. وهذا يضع المدرس في موضع «القبالة» من حيث أن المدرس لا يستطيع إلا أن يساعد الدارس في أن يمتلك ما كان متحملاً حاملاً له. ولكن هذا يضع المدرس في موقف متقابل في علاقة متبادلة مع الدارس حيث أن على المدرس أن تتاح له فرصة للتذكر للحق وأن يقدم للتلميذ له مثل هذه الفرصة.

وعلى هذا فهناك استدارة للخلود في صلب الوجود قد تم إدخالها على نحو يجعلها تختلف جوهرياً عن تلك الشرعية المستمرة التي عرفناها في المرحلة الخلقية. ويكتب كليماكس عن ذلك قائلاً: «إن وجهة النظر السقراطية تجعل كل فرد مركزاً لنفسه ويتركز حوله العالم كله لأن معرفته بنفسه هي معرفة بالرب» (٢٠). وليس لدى سقراط أى ذرة من الاتجاه إلى بأس التحدى أى نحو إرادة أن يصبح المرء تلك القوة التي أنشأته. فهناك لدى سقراط اتزان ورياسة جاش وخاصية نادرة منفردة في السماح للخالق بالظهور في الوجود التاريخي. ولقد سبق لنا أن رأينا أن هذا المفهوم للحق قد مكّنه أن يواجه موته بروح عالية من الفكاكة مع التعاطف الكامل مع أسدقائه والقة بأن الحق الذي عاش من أجله ان يمسه هذا الموت في شيء.

ويعتبر كليماكس أن سقراط هو النموذج المثالي للمرحلة الدينية (أ). فهو يمتلك بالكامل كل خصائص هذه المرحلة. فكما أن السمل للمرحلة الجمالية المباشرة يكون غافلاً عن اللحظة وأن صاحب المرحلة للجمالية التأملية يعيش في إنجاه اللحظة متطلماً لها، وصاحب المرحلة الخلقية يعيش في اللحظة، فإن الوجود في المرحلة الدينية هو وجود فوق اللحظة. فلو أخذنا النظرة السقراطية معياراً فإن اللحظة تعبر مخفية غير مميزة، فهي ليست قائمة ولم تقم وإن تأتي. وما دام الدارس نفسه هو الحق وأن اللحظة التي تتاح هي مجرد فكاكة مثل عنوان هجين لا ينتمى حقاً للكتاب (٢١). وإذا كان حقاً أن سقراط ليس في حالة بأس وأنه لا يعاني من مرض «المرض حتى الموت» فإن سبب ذلك ليس أنه قد أسطاع أن يجعل الموت مدرجاً متكاملًا مع فهمه لنفسه بل لأنه قد استبعد الموت بالكامل. فإن اتزان سقراط ورياسة جاشة في تجربة التاريخية ترجع أساساً لإقناعه بالروح على أنها المالكة للحق، ولا بد أن تكون خالدة كما أن الحق نفسه خالد. وفي كتابه التعقيب نجد كليماكس يلاحظ: في المرحلة الدينية (أ) ليس هناك إشعار بقسطة بدم تاريخية. فالفرد يتبين فجأة أنه يجب أن يفترض أنه خالد. وعلى هذا فإن اللحظة بالتالي تبطلها الأبدية (٢٢).

وفى التغلب على اليأس باستبعاد الموت يدفع المرء ثمنا باهظا جدا: ألا وهو استبعاد الذات نفسها. وسبب ذلك يعتبر واضحا بالنظر إلى ما عرفناه عن بديان للذات. فإذا كانت الذات هى التى تختار بذاتها ربط الواقعى مع الممكن فإن ذلك يفرغ الواقعى (أو التاريخى) من كل دلالة وينتج عن ذلك إلغاء الذات.

وعلى الرغم من إعجابه الشديد بتعاليم سقراط، فإن كليماكس يعرف تماما أنه لا يستطيع التوقف عند هذه المرحلة بل عليه أن يصعد إلى المرحلة التالية، وهى مرحلة يمكن له أن يصنفها، ولكنه لا يستطيع أن يبلّغها. ففى المرحلة (ب) من المرحلة الديدية يتغلب المرء على اليأس ولكنه يظل مع ذلك محتفظا بما هو تاريخى بكل واقعياته بما فى ذلك حتى موت الذات. وللتحرك إلى المرحلة (ب) الديدية تشكل رفضا مفاجئا لإجابة سقراط على السؤال: إلى أى حد يمكن أن يكون الحق موضوع تعلم؟ ولهذا سأأخذ كليماكس: فلنفرض أن الأمر على عكس ذلك. فلنفرض أننا لا نملك الحق بالفعل داخلنا، فإذا رفضنا الفهم السقراطى للحق، فإن الباحث عنه سيظل مجردا خاليا من معرفة الحق حتى اللحظة التى يتعلمه فيها. بل إنه لا يمكن أن يمتلك الحق حتى فى صورة الجهل به. ففى هذه الحالة تكون اللحظة مجرد لحظة عارضة^(٢٣)، وهكذا فإن دور المعلم يصبح له أهمية أعظم، إذ لابد أن لا يكون المعلم يمتلكا فقط للحق الذى يكون الدارس مخطئا فيه بل لابد أن يكون أيضا قادرا على أن يعطى الدارس كل من الحق، والظروف المواتية لتعلمه، ومادام الدارس يوجد فى نوع من الخطأ يستبعد كل أثر للحق، فإنه لا يمكن إذن أن يكون باحثا عنه، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون على رعى بأنه على خطأ. ولهذا فإن المدرس لا يستطيع حينئذ إلا أن يحول الدارس إلى «مخلوق جديد». ولكن يمثل هذا الشرط «فإننا نكون قد تجاوزنا بكثير الوظائف المألوفة للمدرس». فمثل هذا المدرس لا يمكن أن يكون إلا الرب نفسه، ولا يكون للدارس المتعلم إلا تلميذا نابعا. وعلاوة على ذلك، فإن الحق الذى يطرحه المدرس ولها إياه لا يمكن أن يكون شيئا يمكن للدارس أن يتنكره ولكنه لا يمكن أن يكون إلا شيئا يحمله للدارس لأول مرة. فحيث أنه لا يتأتى إلا مع تحول التلميذ إلى مخلوق جديد فإن لحظة الزمن التى يحدث فيها هذا ستكون ذات أكبر دلالة ممكنة لأنها ستكون اللحظة التى يدخل فيها للخالد إلى التاريخ.

وعند ذاك يتساءل كليماكس: ولكن لم يهتم الرب بالتلميذ؟ فقد كان واضحا أن علاقة سقراط مع المتعلم كانت علاقة متبادلة وأنه كان يتعلم بقدر ما يعلم. ولكن الرب لا يحتاج إلى تلميذ لمعاونة أن يفهم نفسه كما أنه غير محدد بأى ظروف وعلى ذلك فالدلالة إذن قائمة فى اللحظة والظروف وفى العزم والإرادة التى قررت. فالرب لا يحتاج إلى الدارس كما لا يحتاج للحظة. فإذا

أراد الرب أن يفعل ويحبب للتلميذ إلى الحق، فلا بد أن يكون ذلك كما يقرر كليماكس، أى بسبب أن الرب يحب التلميذ النابع. ولكنه حب خالد ليس هناك أى شئ خارجى يمكن أن يديره أو أن يكون مناسبة له. فاللحظة قد تظهر إذن عندما يحدث أن يصبح العزم والإرادة فى علاقة مع مناسبة لا يمكن قياسها (أو الإحاطة بها) (٢٤).

ولكن هناك صعوبة أخرى تنشأ بعد ذلك فليس من الكافى أن يريد الرب وأن يقرر بمشيئته الخالدة أن يحب للتلميذ، إذ لابد أن يكون التلميذ محبوبا فعلا. فلا بد أن يكشف الرب للتلميذ عن إرادته وعزمه. ولكن كيف يتم ذلك؟ فإما أن يأخذ الرب التلميذ إلى السماء أو أن يظهر له بكامل جلالة السماوى، فإن هذا سيكون قاضيا على التلميذ حتى أن هويته التاريخية تتمشى تماما، ولا يكاد يمكن أن يظل الشخص الذى يحبه الرب موجودا. وهناك حل واحد فقط وهذا ما يقرره كليماكس، إذ لابد للرب، أن يظهر فى صورة خادم. ولكن هذا لا يكون مجرد أمر ظاهرى، فلا بد أن يكون الرب هو الخادم حقا منحيا جانبا كل خصائص وصفات الألوهية. فلا بد أن يكون ذلك حقا فى شكله وجسمه، وذلك لأن طبيعة الحب التى لا يسبر غورها أنها ترغب فى المساواة مع المحبوب وليس ذلك لمجرد الفكاكة، بل أن يكون ذلك بكامل اللحية والصدق. وعندما يصل كليماكس إلى هذا الاقتراح فإنه وهو غير المؤمن يملكه الاقتراح ويصبح مأخوذا به فيقول: «انظر أين يقف الرب؟ أين؟ هناك؟ أأست تراه؟ إنه للرب ولكن ليس له مكان يصنع فيه رأسه وليس له أن يعتمد على أى إنسان حتى لا يتسبب فى إغصابه. وما أنه قد أفرغ نفسه من الوهيته فإنه قد اتخذ كامل الهيئة البشرية بكل ماله من احتمالات إنسانية للتعرض للإصابة والجرح. فلا بد له أن يمانى للجوع فى الصحراء وأن يمانى الظما فى وقت عذابه ولا بد أن يترك للموت تماما مثل أضعف الضعفاء». فانظر إنه الإنسان (٢٥).

ولاشك أنه من الواضح أن كليماكس قد تابع خط تفكيره حتى بلغ به مباشرة إلى المعتقد المسيحى التقليدى فى التجسد. ولكنه ظل حريصا على أن يتجنب كل إشارة لكلمات مثل «مسيحى»، أو «مسيحية»، بل لقد امتنع أن يستخدم اسم «يسوع»، أو «المسيح»، لهذا الرب المتجسد على شكل الخادم. ولاشك أن فى هذا كله بعض الفكاكة، لهذا يقول فى «التعقيب» أنه يود أن يعطى اللغة القديمة نصيبا من الراحة. ومع هذا فلاشك أن فى كل هذا التجنب شيئا فى رأيه حول الاتصال غير المباشر.

فالأوضح أن كليماكس قد أراد لنا أن نتعرف على سمات هذه المرحلة قبل أن نطلق عليها صفة المسيحية لأن المصطلح سيمينا دون شك عن ماقاله عن المرحلة النيدية (ب).

فالأمر الأكثر وضوحاً أن الرب الخالد الذي عرفناه منذ سقراط (في المرحلة أ) قد انمحي تماماً. أما الأمر الذي ظل غير واضح تماماً، فهو أن هذا الإله الخالد قد كان مقترناً دائماً Inwardness بما هو باطنى فنياً، فابديتنا لم تختلف مطلقاً عن أبدية الرب. ولكن باطنيتنا محدودة بوضوح بفرديتنا. وبالإضافة إلى ذلك فإن مصدر سرورنا ومتعلتنا أو ما يسميه كليماكس «السعادة الأبدية» هي مرة أخرى من شئ خارج عن أنفسنا. وكما نذكر فإن هذا هو النقص أو العيب الذي تبينه القاضى في المرحلة الجمالية، ولكن هناك مع ذلك فارق بين هذا الوضع وذلك. ففي المرحلة الجمالية تكون علاقة الشخص بمصدر محته علاقة مباشرة فليس هناك إدراج للرعى بين الذات وموضوعها. فالشابة هي نفس جمالها. وفي المرحلة الدينية (ب) فإن الموضوع الخارجى أى الحق الذي يخلق به التلميذ هو مفارقة ظاهرة التناقض Paradox ولا يمكن أن تكون الملائقة معها مباشرة ولا حتى تأملية ولكنها علاقة دياكتيكية Dialectical. وللتوقف قليلاً عند المصطلحات: مفارقة ظاهرة التناقض، ومصطلح دياكتيكي كما استخدمهما كاليماكس.

والمفارقة ظاهرة التناقض في أبسط صورها تشير إلى ظهور الخالد في الشكل التاريخى. فما هو خالد وماهو تاريخى هما حدود متناقضة ولكنهما في لحظة واحدة على الأقل قد اجتمعا معا في نفس الحدث. ومع ذلك فإن كليماكس لم يكن راضياً بما فيه الكفاية بمصطلح المفارقة فهو في نظره لا يمسك بكل أبعاد التناقض المتضمن في معنى «التجسد». ولهذا فهو يفضل أن يسميها «المفارقة المطلقة» Absolute Paradox وهو يشرح نظريته على النحو التالى: فكلي يكون معلماً للإنسان، يعتزم الرب أن يجعل نفسه شبيهاً بالإنسان للفرد حتى يستطيع أن يفهمه (الإنسان) فهماً كاملاً. ولهذا فإن المفارقة التى نتحدث عنها تصبح أكثر رعباً، أو أن نفس المفارقة يصبح لها هذا الوجه المزدوج الذى يجعلها تصبح «المفارقة المطلقة». فهى من الناحية السلبية تكشف عدم التشابه المطلق مع الخطيئة، ومن الناحية الإيجابية تعتزم أن تخلص من عدم التشابه المطلق هذا لتقدم التشابه المطلق (٢٦). ولكن علينا أن نلاحظ بدقة أن كليماكس لم يكنف بأن يقرر فقط أن الخالد بهذا يدخل إلى التاريخ. فالخالد يدخل التاريخ لأن التلميذ المحبوب كان فى خطأ عظيم، ولكن ما هو هذا الخطأ؟ هو أنه أعتمد أنه، أى التلميذ، قد امثل الخالد وأنه بذلك قد أعفى من التاريخ. فالخطأ هو فى أن التلميذ قد توقف عن أن يكون تاريخياً أى أنه يملأ بالنسبة له أن يوجد فى الزمن. ولهذا السبب فإن الخالد يتنازل عن ذاته ليعيد إلى ما هو تاريخى تكامله.

ومع ذلك فما زال ما هو أكثر من هذا، وذلك حيث تحملنا المفارقة المطلقة إلى صفحتها الدياكتيكية. فإذا كان الرب يعلم أنه لا يمكن أن يكون المعلم حتى يصبح شبيهاً بالتلميذ، حتى

يستطيع أن يفهم التلميذ، ففي نفس الوقت نحن لا نستطيع إذا لم يفهمنا أو يعرفنا الرب أن نرتبط وننتقل بالمفارقة التي هي في هذه الحالة «المفارقة المطلقة». وحيث أن هذه المفارقة المطلقة هي محض تناقض مركز فليس هناك إمكان إذن أن نرتبط بها عن طريق العقل رغم أن العقل يكون مغرباً ولاشك أن يحل الحدود المتناقضة للمفارقة. وعندما يشق العقل على المفارقة ويريد أن يساعد على التوصل إلى تفسير، فإن المفارقة لا تستسلم لهذا حقاً، ولكنها تجد أن الطبيعي أن الذي يستسلم هو بالضرورة العقل، فما فائدة أن يكون لنا فلاسفة إلا لكي يجعلوا من الأشياء التي هي فوق الطبيعة أمراً نافها عاماً شائعاً؟ (٢٧)، فإذا لم يكن فهم هذه المفارقة عن طريق العقل فكيف للمتلم أن يصل إلى فهم هذه المفارقة؟ الذي يحدث أنه عندما يلتقي كل من العقل والمفارقة لحسن للعط في اللحظة، فإنه عند ذلك ينحى العقل نفسه جانباً ويمنح المفارقة نفسها. فالعقل والمفارقة يجتمعان معاً على هذا النحو عن طريق عاطفة سعيدة متطليها الآن اسماً، وإن كان الأمر الهام ليس هو هذا الاسم. فسوف نسمى هذه العاطفة «الإيمان». وعند ذلك يصنف كليماكس قائلاً: «إن الإيمان هو على وجه التحديد الحال والشرط الذي لا بد أن يتلقاه التلميذ من الرب قبل أن يعرف الحق» (٢٨).

فأي نوع من الأحوال أو الشروط هو هذا الإيمان؟ إنه لا بد أن يكون على نحو الديالكتيكي تماماً والسبب في ذلك أن كلا من المؤمن والمفارقة يكون وجدهما في علاقة كل منهما بالآخر. فالإيمان يكون ممكناً فقط إذا كان هناك موضوع يليق بقدره. فإذا كان موضوع هذه العاطفة هو مجرد «واقعة تاريخية»، فإن هذه العاطفة لن يعينها حينئذ أن تعلق العقل*. ولكن من ناحية أخرى فإن العقل لن يعنيه الأمر إذا لم يكن الأمر واقعة تاريخية. ولا بد لذلك أن تكون الواقعة التاريخية على شكل مفارقة، وإلا فلن يكون هناك إذن إيمان. غير أن العكس سيكون إذن أكثر جذرية فإذا لم تستسلم المفارقة للإيمان، وكان العقل فقط هو موضوعها، فإنها لن تظهر على الإطلاق. وعلى هذا فلا بد للإيمان والمفارقة أن يوجد في نفس الوقت معاً. فلا نستطيع أن نفهم - للمفارقة إلا إذا كنا نحن موضوعاً لفهمها.

ولا يجب أن نفهم الطبيعة الديالكتيكية للإيمان في حدود أن الإيمان يتخذ حقيقة ما من التاريخ ويرفعها عشوائياً إلى مرتبة المفارقة. فالذي يفكر فيه هو شيء أكثر جذرية من هذا. فخلاصة القول عدده أنه ما لم يكن لدى الذات مفارقة مقابلة لها وخارجة عنها فإنه لن يكون لها حينئذ تاريخ

* تعلق العقل: بمعنى To suspend بالمعنى الفلسفي المنطقي.

ما، وبدون تاريخ فليس هناك ذات. ولكن من الخطأ التكبير أن نطلب المفارقة في التاريخ، فإذا لم يكن هناك فهم ديالكتيكي للمفارقة فلن يكون هناك عندئذ تاريخ.

يركّب كلايماكس مئات من الصفحات في كتاب «التمقيب الخفائي غير العلمي» لتوضيح هذه النقطة. فهو يرى أن المعرفة العادية بالتاريخ هي في جوهرها غير تاريخية، ويعتبر هذا حقيقة غاية في الأهمية، وإن كانت مغيرة للتهكم والفتكامة. والسبب في ذلك أن للمرء لا يستطيع أن يمتلك أية معرفة تاريخية دون أن يفرض نوعاً من التحديد النظري المجرد على المادة التاريخية الأصلية. ولكن المادة التاريخية غير محدودة ولا نهاية لها، وعلى هذا فإن فرض أي نوع من المحد لا بد أن يكون على نحو ما عشاها. فهو في أفضل الأحوال يكون «مقاربة». فلا يستطيع المرء أن يبدأ في تفحص التاريخ قبل أن يكون للمرء - قبل أن يبدأ - نوعاً من هذا التحديد المقارب لما يتوقع أن يجده في هذا النقص (٢٩). ولكن الأمر هنا ليس هو مجرد أن للمعرفة التاريخية غير مناسبة أو كافية، أو كان الأمر في حاجة إلى حقل أكثر أو إلى تخطيط أكثر شمولاً، حتى يصل المرء إلى الحق في الأمور التاريخية، ككل تفكير نظري يحرم التاريخ من واقعيته. فهذا التفكير النظري يفشل حقيقة وجوده الواقعي ويحيل كل شيء فيه إلى فكر. بل وما هو أسوأ من ذلك فإنه يحرم المفكر نفسه من وجوده العيني أيضاً. «ولكن ما هو الفكر للمجرد؟، إنه فكر بلا مفكر. فالفكر المجرد يفصل عن كل شيء إلا الفكر نفسه فلا يوجد إلا الفكر، وذلك في وسيلته أو طريقته الخاصة. وليس معنى هذا أن الوجود خال من الفكر ولكن الفكر في الوجود هو في وسيلة غريبة عنه. وما يطلبه كلايماكس هو نوع من التفكير يحافظ على عينيته أو طابعه التاريخي الأصولي». فما هو التفكير العيني ؟ إنه تفكير مرتبط بمفكر وبشيء محدد هو الفكر ويوجده يعطى المفكر الوجود فكرياً وزمانياً ومكانياً (٣٠).

وبعبارة أخرى فإن الحق التاريخي ليس حقاً يمكن أن يتبينه المرء خارجياً في وسيلة تاريخية موضوعية بل هو طريقة للوجود تكون تاريخية حقاً. ولهذا السبب فإن الحق أو الحقيقة التاريخية هي دائماً مرتبطة بوجود المفكر. فالحقيقة التاريخية هي طريق المفكر للإحتفاظ بذاتيته. وهناك يأتي تصريح كلايماكس الشهير «الحق هو الذاتي»*. ولكن تصريجه هذا كان موضع سوء فهم من الجميع. فالأمر الذي يفعله عادة قرائه أنه لا يعني بالذاتية معنى سترطها، أي حال من الوجود محصنة غير معرضة للضرورة التاريخية بل هو يعنى منهج في الوجود يكون للمرء فيه تاريخياً

* نظراً لأهمية العبارة نرددها بالأصل الإنجليزي Truth is Subjectivity

غاية التاريخية. ويمكننا لهذا أن نقول هذه الدحوى السابقة لكليماكس وأن نقول بنفس القوة أن الذاتية هي طريق الحق للمحافظة على طابعه التاريخي.

والأمر الذي يجب أن نستقيه إذن في المركز من نظرتنا إلى تفكير كليماكس هو العلاقة الجمهورية بين الذاتية والمفارقة. «فإذا كانت الذاتية والجوانية (أو الباطنية) هي الحقيقة فإن الحق يصبح موضوعيا مفارقة، وحقيقة أن الحق هو موضوعيا مفارقة يدل بدوره على أن الذاتية هي الحق» (٣١). والمفارقة في علاقتها الديالكتيكية بالإيمان هي التي تمنع العقل من ابتلاع التاريخ تماما فيه وماديا الوجود الشخصي مع ذلك. ولقد لاحظنا فيما سبق أن جوانية أو باطنية الفرد لا بد أن تكون مقابلة لباطنية التاريخ. فكما أن هناك دائما في وجود أي شيء ما يظل مقارنا للعقل، كذلك الحال مع التاريخ. وهذا هو ما يجعل التاريخ ممكنا.

ونستطيع الآن أن نتبين طابع الزمانية الخاصة بالمرحلة (ب). فهي ليست مرحلة غائقة عن اللحظة، أو موجهة إليها، أو فوقها، فهي مرحلة مع اللحظة. ويصف كليماكس ما هو ذاتي حقا (أي ما هو مخلصا في علاقته مع التاريخ بأنه علاقة معاصرة* . فإن يكون المرء مرتبطا ديالكتيكيا بالمفارقة معناه أن يوجد معها في التاريخ. فليس من المهم أنه قد مر من عام ١٨٤٣ كل هذه السنوات بين التجسد والزمن الذي يكتب فيه كليماكس فما زال ليس هناك ما يمدحه أن يكون تلميذا معاصرا للمعلم.

وقد يحق لنا الآن أن نتوقف قليلا لكي نميز بين كليماكس وبين هيدجر حول هذه المسألة. فهناك فارق واضح على أية حال بين حرف السلف «مع» لدى كل من المفكرين. دفع، عند هيدجر تنشأ داخل وجود المرء نفسه. فلأن الوجود يمكن أن يكون «وجودا» مع، فإن ذلك ما يجعل التاريخ ممكنا. أما «مع» عند كليماكس فتنشأ وتصدر من التاريخ. ولأن التاريخ لا يمكن رده إلى العقل وذلك على الأقل في واحدة من لحظاته. وهي المفارقة. فإن الوجود الشخصي يصبح ممكنا. وعند هيدجر فإن وجودي نفسه هو المتعالي على تجريدي أما لدى كليماكس فإن المفارقة هي المتعالية. وقد انتهى الأمر بهيدجر أن توصل إلى القول بعمل للذات الفرج الموت من قوله. أما كليماكس فقد حافظ على تعالي الآخر التاريخي وذلك ترك الذات معرضة تماما للموت.

ولكن أين إذن موضع الموت في المرحلة (ب)؟ فقد عرفنا أن الأساس في المرحلة (أ) أو المرض حتى الموت يمكن التغلب عليه باستبعاد الموت. والسؤال الآن: هل يستطيع كليماكس أن

Contemporaneity *

يبين كيف يمكن للمرء أن يشقى من اليأس دون أن تبطله الأبدية. ولقد بين هو بالفعل فيما سبق أن الرب عندما طرح جانباً أوهيته ليأخذ هيئة الخادم فإنه قد أصبح معرضاً لمعاناة كل أنواع العذاب والألم التي تعرض للإنسان فيما في ذلك الموت. وللتعبير الشائع لدى كيركجارد للدلالة على هذه الحالة من أحوال الوجود هو للصيرورة.

والذاتية والباطنية تعتبر في جوهرها مرادفة للصيرورة، فإن يكون الفكر مفكراً ذاتياً يعنى أن عليه أن يستغرق كاملاً في عملية للصيرورة للتاريخية التي لا تكتفى. «فعل حين أن التفكير الموضوعي يترجم كل شيء إلى نتائج ويساعد البشرية على الفش بأن تنقل هذه النتائج وتكرر تردادها عن ظهر قلب، أما التفكير الذاتي فإنه يضع كل شيء في سياق العملية ويحذف للنتائج. وذلك لأن من يملك الطريق يكون له هذا، ومن ناحية أخرى، لأنه كفرد موجود فإنه في عملية دائمة لأن يوجد وهو ما يطبق على كل موجود إنساني، لم يستسلم لخداعات التفكير الموضوعي المجرد»^(٣٢). ويضيف كليماكس فيما بعد «أن الصيرورة التي لا تتوقف تولد عدم يقينية الحياة الأرضية حيث كل شيء غير مؤكد»^(٣٣). ولقد بدأنا هذه المناقشة لكيركجارد باقتباسات من كليماكس نصف عدم يقينية الموت. وعدم اليقينية هذه (أي عدم معرفة متى يحين) هي ما تضمن حقيقة أن يظل الوجود الإنساني في حالة للصيرورة.

وعلى هذا فالموت بالنسبة لكليماكس ليس هو كالموت بالنسبة ليهوذا أي سمة من سمات تركيب الوجود. فمقدمه على العكس أن الموت شيء لا يمكن تجنبه من حيث أننا أشخاص تاريخيين حقاً. ولهذا السبب فإنه ليس حيلة أو خدعة قاسية من الطبيعة ولا هوش مفروض غير عادل من القدر. فليس هناك أي شر في الموت. وفي الحقيقة ليس هناك شيء نهائي يمكن أن يقال عن الموت لأن الموت هو في نهاية الأمر مجرد حدث في تيار «الصيرورة» الذي لا يتوقف. ولهذا يكتب الأنتي كليماكس (المستند لكليماكس):

«الموت هو النهاية لكل شيء من الناحية الإنسانية فهناك ثمة أمل فقط طالما أن هناك حياة. ولكن الموت كما تفهمه المسيحية ليس بأي حال النهاية لكل شيء، لأنه ليس إلا حدث صغير داخل هذا الكل الذي هو بالكمال حياة خالدة. ولهذا ترى المسيحية أن في الموت قدر أكبر، لا نهاية له، من الأمل يفرق ما هو في الحياة الإنسانية حتى وإن لم يكن هناك إلا الحياة فقط بل وإن كانت وافرة الصحة والعافية»^(٣٤).

فالموت إذن ليس الأمر الأخير لأننا نستطيع أن نذهب إلى ما ورثه وإذا كنا في نفس الوقت أسنا خالدين في حدود ما يقوله سقراط فما هو إذن معنى أن نذهب إلى ما وراء الموت وإن

نظل مع ذلك فائنين؟ وبعبارة أخرى كيف لكليماكس أو للمضاد للكليماكس أو لأى مؤلف آخر من مؤلفي كيركجارد بل وكيف لكيركجارد نفسه أن يعظم إثبات اتصال الحياة فى الموت ذاته ؟

فلنتذكر أن السؤال الأول الذى وضعناه للكليماكس كان يتعلق بملاحظته أنه على الرغم من أن الموت يتعلق بمجموع حياة المرء فإنه مع ذلك لم يستطع أن يفهمه بل وما هو أهم - لم يستطع أن يحقق هذه المهمة من الفهم ، وجودياً ، ولم يبين كليماكس أبداً كيف لنا أن نحقق هذه المهمة . وعدم وجود مثل هذه المناقشة لدى كيركجارد كانت سبباً دفع الكثير من دارسى تفكيره إلى إتهامه بنشويبه المسيحية بنشويها كبيراً . فقد رفع من شأن الصلب بالتأكيد على موت الرب المتجسد فى التاريخ ولكنه أغفل تماماً أى استشارة عاطفية للقيامه على أنها الأساس الأخير الصلب للأمل المسيحى .

وقد يكون هذا صحيحاً فى حدود منظور لاهوتى ضيق . ولكن مثل هؤلاء القراء قد قرأوا كيركجارد قراءة مباشرة . ولذلك لم يلفتوا إلى الإيهامات الذرية التى تكمن فى منهج كيركجارد اللامباشر . بل إنهم لم ينتبهوا إلى أن المرحلة الدينية (ب) هى أيضاً ابتداء باسم مستعار وأنها مازالت مغطاة بتكاهة غير الزمن . فهناك بعبارة أخرى مرحلة فيما وراء المرحلة (ب) . وهى مرحلة لم يصفها كيركجارد حقاً على الإطلاق . ولكنه بدلا من ذلك قد عاشها . ماهى إذن هذه المرحلة الأخيرة؟ فهذا ما يمكن لنا الآن أن نتبينه مع ذلك بالاستماع إلى الإشارات المفتاحية التى تركها كليماكس ، فقد كتب كليماكس : « إن الفارق بين التفكير الذاتى والتفكير الموضوعى لابد أن يعبر عن نفسه فى الصيغة الخطابية للملائمة لكل منهما . وهذا يعنى أن المفكر الذاتى سوف يوجه انتباهه من البداية إلى أن شروط هذه الصورة لابد أن تهدد فنحن قادراً كافياً من التأمل مثل هذا الذى يكون للمفكر نفسه عندما يوجد فى فكره (٣٥) . فالموضوعية والذاتية ليست مجرد أحوال يمكن للفرد أن يختار بينهما شخصياً لوجوده ، فهما ضرور وأشكال من الخطاب COMMUNICATION . فأن يكون المرء ذاتياً أو موضوعياً يعنى أنه يجلب فى نفس الوقت حال هذا التفكير إلى مستوى التعبير . وينظر كليماكس إلى هذه الحدود (التفكير والتعبير) فى اقتران تام ببعضها حتى أنه يتكلم فى تعبيره الذى درج عليه الوجود - الخطاب EXISTENCE - COMMUNNICATION .

وأحد الفوارق بين هذين النمطين هو أن التفكير الذاتى يعبر عن نفسه دائماً بشكل غير مباشر على حين أن التفكير الموضوعى يعبر تعبيراً مباشراً .

ونظراً لأن الفرد الدينى يكون هو نفسه دائماً فى عملية من الصيرورة داخلياً ، أى مستغرقاً فى داخلية ، فإنه لذلك لا يستطيع أن يستخدم التعبير المباشر ، فالحركة فى داخله هى على

وجه التحديد على العكس تماماً من الحركة التي يفترضها التعبير المباشر. فالتعبير المباشر يفترض اليقينية ولكن اليقين مستحيل لمن يكون في عملية الصيرورة وأي مشابهة لليقين هي بالصفة لهذا الفرد نوع من الضداع^(٣٧)، فالفارق إذن لا علاقة له بمضمون الخطاب أو التعبير، وبعبارة التأكيد في التعبير الموضوعي تقع على «ما يقال» بينما تقع في الذاتي على «كيف يقال». ويؤكد كليماكس على هذا بكل وضوح. وعلى هذا فإن كون المسيحية حق أو زيف هو أمر خارج عن الموضوع بل أنه في الحقيقة أمر لا يمكن الثبانه ولو بأي قدر ضئيل. فالمسيحية إما أن تكون تعبير وجسدي ذاتي* وإما أنها لا شيء على الإطلاق. ولهذا صرح كليماكس بأسلوب موضوعي: ليس للمسيحية وجود على الإطلاق^(٣٧)..

وكون أن الذاتية تعبر عن نفسها من خلال «كيف» وليس من خلال «ماذا» يعنى أنها مهمة أساساً بامتلاك خطابها من جانب المستمع - وحيث أن التفكير الموضوعي لا يشغل على الإطلاق بالذاتية فهو إذن غير واعي إلا بنفسه وهو لهذا لا يعتبر، بالمعنى الدقيق للكلمة، نوعاً من التعبير أو المخاطبة على الإطلاق وعلى الأقل ليس تعبيراً فنياً حيث أن التعبير الفني يتطلب دائماً نوعاً من الانعكاس داخل للسلقي وقدراً من الوعي بصورة التعبير أو للخطاب من حيث علاقته باحتمال وإمكانية الفهم لدى المستلقي^(٣٨)..

فالفكر الموضوعي هو إذن غافل تماماً عن المستمع، بل في الحقيقة أن الهدف الأسمى في الفهم عند هذا المفكر أن لا يكون متعلقاً بواقع الفكر على الإطلاق. وعلى العكس من ذلك فإن كليماكس يصف الفكر الذاتي على النحو التالي: «إن المؤمن هو شخص لا حد لاهتمامه بحقيقة وواقع الآخر. وهذا معيار حاسم للإيمان وليس الموضوع مجرد مسألة فضول بسيط، بل هو اعتماد مطلق على موضوع الإيمان»^(٣٩).

وبعبارة أخرى فإن يكون المرء مرتبطاً خلال الإيمان بالمفارقة يعنى أن يكون في غاية الاهتمام بالوجود الشخصى للمستمع لخطاب وجوده Existenc Communication.

وهذا الاهتمام بالآخر ليس شيئاً يستطيع المرء أن يحققه بذاته، بل هو في الحقيقة داخلية نفسها. وإذا لم يكن من الممكن للتعبير عن أو نقل للداخلية، فإنها لا تعتبر إذن داخلية أو جرنلية.

فلننظر إذن بمزيد من الدقة في طريقة التعبير أو المخاطبة الملائمة للذاتية أو الإيمان.
فمن الواضح أن هناك طرفان لها: داخلية التي يقوم بالخطاب وداخلية المتلقى.

ومن الجوهري أن ما ينقله أو يعبر عنه للشخص الصادق المؤمن ليس هو حقيقة داخلية موضوعية، بل إنه ينقل داخلية نفسها. «المشكلة هي في التعبير عن هذا وجودياً بمادة الوجود نفسه. فهذا لا يكون بمجرد الشهادة بالسعادة الأبدية بل بتحويل وجود المرء إلى شهادة بها»^(٤٩).

أما بخصوص الطرف الآخر من الخطاب فمن الجوهري أن ناقل الخطاب عليه أن يجعله متكيفاً مع فهم المتلقى، وهذا يعنى أن عليه أن يفهم المتلقى على أنه شخص موجود.

ولذلك بالطبع أن المخاطبة لن تكون ناجحة إذا كان المتلقى لا يبدى إلا هزة رأس بالموافقة أو بعبارة مثل، نعم إن داخلية واضحة بادية، مرحى لك، فالاهتمام غير المحدود بالآخر لا يعبر عنه إلا بنقل الإمكانات الوجودية الحقيقية إلى الآخر، وهي الإمكانات التي يستطيع المتلقى أن يجعلها ملكاً له^(٥٠).

بهذا يكون كليماكس قد أوصلنا إلى نتيجة جذرية: فالمرء لا يكون داخلية حقاً إلا بقدر ما يدرك الآخر الإمكانات التي تفتحت بخطاب وجود داخلية، ونحن لا نكون ذاتيون حقاً أى أحرار وأشخاص لها وجود إلا إذا استمع إلينا آخر على نحو يصبح فيه هو أيضاً ذاتياً، وبالتالي قادراً على إبلاغ وجوده في خطابه الخاص. وهذا نرى بوضوح كيف أن كيركجارد قد نقل طبيعة اللغة من القول فيها (كما فعل هيدجر) إلى الاستماع لها. فمعنى خطابنا لا يوجد قبل النطق به ولكن لاحقاً له. كما أن وجودنا كله، حيث أنه وجود في خطاب، يقوم معناه سابقاً عليه في الإجابة المقبلة التي تصدر عن أشخاص أحياء آخرين، وليس سابقاً عليه في سرية وجودنا الخاص.

وهذا أيضاً نستطيع أن نمسك بالطابع الزماني لهذه المرحلة التي تتجاوز المراحل كلها، فهي مرحلة ليست غافلة عن اللحظة، ولا متوجبة إليها، وليست فيها، أو فوقها، أو معها، ولكنها هي ذاتها اللحظة الحية.

وعلى الرغم من أن التوجه إلى المستقبل لهذا الوجود - الخطاب، وشبه هذا التوجه الذي لحظناه في المرحلة الجمالية، فإن الفارق بينهما كبيرة. فصاحب الخطاب الذاتي لا يستهدف هدفا موضوعياً يمكن أن يكون المرء مباشرة، ولكنه يستهدف انفتاحاً لا نهائياً يطرح إمكانات أخرى سوف تؤدي بدورها إلى مزيد من الإمكانات.

وهذا الانفتاح هو إذن جوهر الصيرورة، والصيرورة هي أعلى مصطلح يستخدمه كيركجارد للتعبير عن الحياة.

ولقد استملعنا إذن حتى الآن أن نمنع الخطوط العامة لفكر كيركجارد بحيث نستطيع أن نتبين أن عامل الموت هو الزمن نفسه.

فلقد حاول كيركجارد منذ البداية أن يصف كل مرحلة في حدود زمانيتها، والزمن يطرح نفسه في صورة اللحظة. واللحظة هي دائما ختام أو نهاية. فهي تمتد نهاية شيء ما وهي أيضا حد لا يمكن تخطيه. والوظيفة الوحيدة للزمن أن يفرض حدودا. والزمن مثل كل عوامل الموت هو عامل غاية في القوة ولا يمكن التوصل معه إلى تسوية أو تقاض. وإذا راجعت الطريقة التي تدبج في كل مرحلة من المراحل المختلفة للإرتباط أو التعلق باللحظة لتبيث الطرق المختلفة التي يتم بها تجلب قوة الزمن على وضع الحدود. فكل لحظة بأسها أو أصلها المفقود. وكل رد فعل يقوم أمام اللحظة هو نوع من الزمن. أي أنه محاولة لتجلب الموت عن طريق الحياة في صورة موت. وهو تناقض مباشر.

وتتناقض الحزن لا ينكسر إلا بفعل من الحرية التي تمسك باللحظة نفسها لتصبح هذه الحرية الزمن لدى نفسه. ولذلك بالطبع أنها إذا كانت حرية حقا فإنها ستكون ذات أثر يحدث فارقا لدى الآخرين. فأفعالنا سيكون لها تاريخ. فحين نمارس قدرتنا على الحرية عن طريق إبلاغ اللحظة الحياة للآخرين.

والموت هو ما نمانيه بحرية من أجل أن نبذل الآخرين أننا نفهم معنى أن يكونوا تاريخيين. فلقد نستطيع أن نتصور النتائج التي نترقب لو أن الرب المتجسد قد أمضى معنا عدة سنوات، محتملا كل غموض وتقلب محدوديتنا البشرية، ثم يصحب مباركا إيانا إلى خلوده السامون مهيبا بنا أن نكبه.

فلو أن هذا حدث لأصبحنا جميعا أعداء كارهين للتاريخ وعلى ذلك تكون أعداء لأنفسنا. وليس هناك حاجة لاستثارة أو تصور مثل هذه النتائج عن طريق الخيال لحر، فمن الممكن أن نراها بوضوح معروضة في تلك الظاهرة التي يسميها كيركجارد عالم المسيحية Christendom. ولكن عالم المسيحية هذا قد أقبح على أساس من سوء فهم ضخم. فهو بناء مركب واسع مازالت تجرى عملية تجميعه على يد المفكرين المومضيين. وهؤلاء مازال عليهم أن يكتشفوا أن ربهم وسيدهم لم ينسحب إلى مكان من السلطنة للخالدة حيث يحمي هناك معنى مجردا للتاريخ ضد واقع التاريخ نفسه. ولكنه قد مات فعلا، وتركهم كل منهم بدخله في تاريخ لا يستطيعون أن يفهموه إلا بأن يعيشوه متوجهين نحو الإمكانات المفتوحة لمن جاءوا بهم. ففي الحقيقة فإن موت يسوع الذي وهبه بحرية هو ما أعطى كل تجاربه الأخرى طابعها الإنساني الحق. وكان موقه هو الذي جعل حياته تعليما ودرسا. وطالما أن أولئك الذين يسمون مؤمنين لا يستطيعون رؤية ذلك فإنهم سيظلون

يستمرين في دعم وفهمهم، وسيظل عالم المسيحية تعبيراً ضخماً جماهيرياً عن الحزن العام لحضارة بأكملها.

ولقد كان كير كجارد على فهم كامل بأنه لا يستطيع أن يهاجم التشويه البشع للمسيحية بأن يرفع نفسه إلى موضع سلطنة تتجاوز التاريخ. فقد فهم نفسه على أنه أولاً مستمع لتاريخ كان ينتظر من يتلقى بلاغ وجوده الخاص لكي يتم تلقيه، ثم على أنه ثانياً معلم، كان منهجه في التعليم يتطلب منه أن يبرز علامات محدودية تلاميذه في وجوده الشخصي هو نفسه. ولهذا يكتب في الكتاب الذي صدر بعد موته بطران «وجهة نظر لعملي كمؤلف»: «إن التعليم يبدأ إذا كنت، وأنت المعلم، تتعلم من التلميذ وتضع نفسك في مكانه حتى يمكن لك أن تفهم ما يفهمه وعلى النحو الذي يفهم به ما يفهم، وذلك إذا لم تكن قد فهمت ذلك من قبل. وإذا كنت قد فهمت قبلاً فليكن أن تسمح له بأن يخضعك للاختبار حتى يتأكد من أنك تعرف دورك»^(٤٢). فالبدء المركب الذي أقامه كير كجارد «للمراحل على طريق الحياة، ليس محاولة موضوعية لفرض إطار مجرد محدد على لانهائيات التاريخ ولكنه بادرة هنية سعيدة في اتجاهنا ومحاولة ليبيين أنه فهم أين نحن، وأن نحاول عن طريق هذا الفهم أن يحررنا لتجربة ناحية أنفسنا حتى إذا استمعنا فقد نستطيع نحن أيضاً أن نكون مطمئنين كذلك. فهي إذن دعوة لنا لأن نذهب فيما وراء موتنا، وليس ذلك بنفسه، بل بأن تكون أحراراً في أن نستخدمه كعلامة تدل على أننا قد اخترنا حقاً أن نحيا.

فهل يمكن بعد هذا كله القول بأن كير كجارد كان مسيحياً فعلاً؟ إن بعضاً من أكثر نقاده هما رميلاً إيه بيدرن شكركهم حول هذا. فيكتب أحدهم وهو لوى ماكى Louis Mackey، قائلاً: «إن السر والمعجزة في المسيحية قد تدهور إلى تناقض وانعدام للمعنى على يد أصحاب الأسماء المستعارة عند كير كجارد. ولم يصبح من الصعب فقط الإيمان بالمسيحية بل إنها أصبحت لا يمكن للصديق بها على الإطلاق»^(٤٣). أما مارك تيلور Mark Taylor فإنه يختم دراسته الدقيقة الأكاديمية للفكر كير كجارد ملاحظاً: «إنه مادام إيمان الذات والوهية يسرع هو أمر يتعلق بداخل المرء ولا يمكن التعبير عنه خارجياً، فإن مسيحية كير كجارد تنقل للمؤمنين بها من نطاق العملية للتاريخية العالمية لتجبرهم على أن يبقوا أفراناً معزولين في ذاتيتهم الخاصة»^(٤٤). ولكن قد يمكن ولو جزئياً الدفاع عن كير كجارد ضد هذا الاتهام الأخير. فحقاً أنه بالطبع ينبغي أية دلالة عالمية تاريخية للمسيحية ولكن هذا يرجع فقط إلى أنه يرى «أن تاريخ العالم الموضوعي لا يعد تاريخاً على الإطلاق بل هو انحصار للفكر المجرد على الوجود الواقعي. ومع ذلك فقد ظل تيلور مصيباً تماماً في اتهامه لكير كجارد بأنه قد شره المسيحية، وإن كان قد أقام اتهامه على أساس غير سليم. فالمسيحية بذاتها هي بلاغ وجود كما يقول كير كجارد وما يتلوه ليس ظاهرة تاريخية عالمية مثل عالم المسيحية ولكنه أمر داخلي جوهري. وحيث أن المسيحية هي الإبلاغ ذاته، وليس مضمون هذا الإبلاغ، فإن لوى ماكى

بدوره يرى أن خير وصف يلائم كيركجارد هو أنه شاعر، فهو ي طرح موضوعا لغزيا يبحث عن استجابة من القارئ، ولهذا يرى أن أعمال كيركجارد هي أعمال شعرية لا يتعامل فيها إلا مع الممكن فقط(٤٥).

وليس هذا مكان يمكن أن نحسم فيه مشكلة إذا كان الوجود- الابلوخ هو حقاً مسيحياً أم لا. فالذي يعيننا الآن أن نشير أخيراً إلى نظرية كيركجارد للجذرية في اللغة من حيث أنها تستمد معناها مما يسمع وليس مما يقال، وما يترتب على ذلك من نتائج حول موضع الصوت في الوجود الإنساني. ولكن يجب أن نذكر لنفسنا أنه نتيجة لذاتية كيركجارد القوية فإنه لم يمه كميراً أن يقدم عرضاً موضوعياً متكاملًا لنظريته في اللغة. و فوق ذلك فإن ملاحظاته الفلسفية تماماً على طبيعة الاتصال ينسبها إلى جوهانس كيماكس ولهذا نجدها موشاة بالهكم والسخرية حتى أنه يستحيل علينا أن نجردها أو أن نعرفها صافية نقيّة من إطارها الدلياليكيكي.

وقد حدث بعد قرن من الزمان على التمام من كتابة كيركجارد لكتابه «وجهة نظر، إن قدمت نظرة فيها شبه مثير من وجهة نظر كيركجارد في اللغة وذلك في كتاب فتجنشتين*:

* لود فيج فتجنشتين Wittgenstein, Ludwig 1889-1951 فيلسوف نمساوي ولد الابن الأصغر لى بعد ثمانية أشهر لمعالة ثرية من ملاقات فينا. وقد بدأ بدراسة الهندسة في Linz ثم برلين. وفي ١٩٠٨ ذهب إلى مانشستر لدراسة علم وفن الطيران وزاد اهتمامه بفلسفة الرياضيات وفي ١٩١١ زار الرياضى الفيلسوف Frege الذي نصحه بأن يدرس مع برتراند رسل في كامبريدج وظل حتى الحرب العالمية الأولى في رعاية رسل وممازاة له في مشاكل المنطق والرياضيات. وخلال الحرب عمل في الجيش النمساوي وأنهى مخطوطة كتابه Tractus Logico-Philosophicus مقال في المنطق الفلسفي ترجم للإنجليزية عام ١٩٢٢- وقد تصور أنه أنهى من كل مشاكل الفلسفة فخرج للمصروع وعمل مدرّساً في أرياب النمسا حتى عام ١٩٢٩ عندما اتصل بمدرسة دائرة فينا واشتغل بالوضعية المنطقية واتصل بالفكر Ramsey الذي أفضى بالعمل معه، ومن ثم عاد إلى كامبريدج ليكون أستاذاً بها عام ١٩٣٩. وخلال الحرب العالمية الثانية عمل حارساً في مستشفى بلندن ثم مساعداً في محل في نيوكاسل. وأعتزل كرسيه الجامعي عام ١٩٤٧ ومات بالسرطان في كامبريدج. ويعتبر أكثر فلاسفة القرن العشرين سعراً وجاذبية لأنه كان يعمل ويكتب بقرّة وحماس كثيراً ما يأخذ بالباب محاضريه وقراءه.. ومن السمات تقسيم أعمال فتجنشتين إلى مرحلة أولى تبلغ قمّتها في كتابه Tractatus ومرحلة متأخرة تبدأ من عام ١٩٢٩ حتى وفاته وكان أبرز أعماله فيها كتاب مباحث فلسفية (١٩٥٣). ولم تشر لرواه المتأخرة إلا بعد وفاته وقد جمعت من ملاحظاته وملاحظات علي معاصرته. وكلا المرحلتين سيطر عليهما اهتمام بطبيعة اللغة وطريقة تمثيلها للعالم وأثر ذلك علي اللغة والرياضيات. وفي الأعمال الأولى كانت اللغة تتألف مجردة من النشاط الإنساني ولكن المرحلة المتأخرة تفتش بفلسفة اللسان بطبيعة اليقين بل والأخلاق؛ وتتركز المرحلة الأولى حول نظريته في صورة المعنى حيث تتصل في صورة أم نموذج أو بناء يعكس تركيب الأوضاع التي تمير عليها وكان في هذه المرحلة يرى المذهب المنطقي من الأغيار التي يمكن أن نرى أن نقال «ولهذا نحن لا نستطيع أن نتكلم ويحسن بدأ أن نصمت». وفي المرحلة الثالثة انتقل اهتمامه إلى أفعال البشر والدور الذي تلعبه اللغة في حياتهم. وهو يرى أن كل نشاطاتهم اللغوية علي أنها ألعاب لغوية تكون شكل للحياة وهو يهاجم للتعميم والبحث النظري وهو يدعي في ذلك مدرسة برتراند رسل والمنطولوجية. وكان أهم تطبيقاته لنظريته المنطقية في حياته الاجتماعية. وهو في هذا يتخذ موقفاً مخالفاً والأحاسيس والطاقات والمعتقدات والدور الذي تلعبه في حياتنا الاجتماعية. وهو في هذا يتخذ موقفاً مخالفاً للموقف الديكارتي الذي يجعل كل هذه النشاطات تجري علي مسرح دخلّي لا يشاهده إلا تشخص نفسه. والكثير من أفكاره أصبحت موضوعات أساسية في الفلسفة المعاصرة حول اللغة والأذن وإن كان هناك اختلافات كبيرة حول تفسيرها. (قاموس لكامبريدج الفلسفي ٤٠٠-٤٠١).

مباحث فلسفية . وسوف ننظر إلى عدة سمات من فكر فيتجنشتين لكى نبرز بمزيد من الوضوح أفكار كير كجارد حول فهمه واستخدامه للغة . وعلى الرغم من أن فيتجنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١) قد طرح معظم أفكاره في أسلوب ولغة فلسفة القرن العشرين، وهو أسلوب لا يمكن أن يوصف بأنه يتميز «بتعبير فني ذاتي»، إلا أنه مع ذلك كان شخصيا له اهتمام متميز بدخلانيته عظيم الاهتمام بتفاعلية تعبيره وكان كتابه الذى يرجع إلى مرحلة شبابه المبكر وهو الرسالة المنطقية الفلسفية *Tractatus Logico Philosophicus* قد اشتهر بأسلوبه المتصلب للمهيب فانه مع ذلك كان مطعما بنبرة من الوعى الذاتى تكاد تجعل شيئا من طريقة كيركجارد فى النفع بالاعراض والبهلان لما يقوله فنجدده مثلا يقول فى الصفحة الأخيرة من الرسالة: إن كل من يفهم ما كتبه من قضايا سوف يتبين فيما بعد أنها لا معنى لها وعليه أن يستخدمها فقط كدرجات إلى نظرة أعلى؛ «أى أنه إن صح التعبير عليه أن يلقى بالسلم بعد أن يصعد عليه» (٤٦) .

وليس من الواضح مع فيتجنشتين، كما كان الأمر مع كير كجارد، إذا كان علينا أن نستجيب للفكرة أو للمفكر . فلقد نجد عدده عرضا مباشرا لنظريته فى اللغة ولكنها مع ذلك ليست نظرية واضحة دائما وإن كانت دائما مذبذبة للتفكير تدفع على الاشتباك معها . فهو يفتتح كتابه ، مباحث فلسفية، باقتباس من القديس أغسطين يطرح فيه نظرية فى اللغة تشبه النظرية المبكرة التى سبق له أن قدمها حيث يعتبر الكلمات أسماء لأشياء . ولكن سرعان ما نتبين أنه يريد أن يرفض هذه النظرية وأن يقدم نظرية أخرى مكانها . ويقول: «قد نستطيع أن نقول أن أغسطين «يصف نظاما للتعبير والاتصال ولكن ليس هذا النظام هو كل ما نعتبره لغة» (٤٨) . فى الحقيقة ليست هناك لغة تعمل على هذا النحو الذى يصفه . فحتى يكون للموضوعات أسماء فطينا أن نعرف مع ذلك ماذا علينا أن نفعل بالاسم . فليست أسماء الأشياء هى ما ننقله ونحن نتكلم ، فنحن نتصل ونعبر عن طريق الأسماء . وهى تعنى أن هناك تعريفا زائفا مزعوما (يربط الاسم بموضوعه) وأنه يمكن أن يفسر تفسيريا مختلفا فى كل حالة» (٤٩) .

فنحن نتبين أن معنى الكلمة ليس هو الشئ الذى نسميه بل «إن معنى الكلمة هو استخدامها فى اللغة» (٥٠) . وقد تكون هذه الجملة البسيطة أكثر جملة وتردد اقتباسها من كتاب «المباحث» . ويبدو مباشرة أنها دقيقة ومعتدة . فهو لا يقصد هنا الإشارة إلى استخدام الكلمة على أنها نوع من الوسيلة أو الإداة . فنحن لا نستخدم الكلمات لعمل شيئا ما ولكننا نستخدم الكلمات ونحن نعمل شيئا ما . فأنا لا أستخدم للغة كحيلة أو وسيلة لأكسب تعاطفك مع قضية ما فأنا أستخدمها فى اكتساب تعاطفك للقضية . فأنا لا أحمل الكلمات أينما ذهبت لاستخدامها هنا أو هناك كما أحمل مثلا

مفكاً أو حاسب آلي للجبب، فالكلمات تنتمي إلى السياق وليس لها وجود من حيث أنها كلمات خارج السياق. وقد يكون للكلمات وجود كأصوات ولكن مثل هذا القول شبيه بالقول أن قطع لعبة الشطرنج توجد في صورة خشب للجوز أو العاج خارج اللعبة. والمقيدة أن قطع الشطرنج هي قطع شطرنج لأنها تستخدم في لعب الشطرنج.

ويجب أن نلاحظ أن لهذه الملاحظة حدين. فجملة فيتجنشدين تلاحظ أن معنى الكلمة هو في استعمالها في اللغة. فالكلمة ذات معنى ليس لأنها تستخدمها فقط في عمل شيء بل لأنها تستخدمها في اللغة ويترتب على هذا أنه إذا كانت لا يمكن أن توجد مستقلة عن سياقها فذلك الأمر مع السياق الذي لا يوجد مستقلاً عن اللغة.

ويستخدم فيتجنشدين للتعبير عن هذا السياق تعبيراً شاملاً عنده وهو شكل من أشكال الحياة. وهذا الشكل من أشكال الحياة ليس شيئاً نستطيع أن ندخل فيه وأن نخرج منه كما نتقل مثلاً من جزء من البيت إلى جزء آخر ولكنه طريقة كاملة في الحياة. والذي نجده في هذا المفهوم لا يشبه على الإطلاق شيئاً مما يسميه هيدجر وجود فما هو جوهرى في تفكير فيتجنشدين أن المرء يوجد في صور مختلفة من أشكال الحياة وكل منها قد تكون أكثر شملاً أو أقل شمولاً من الأخرى.

وعلى هذا فنعلم استخدام لغة ما هو تعلم شكل أو آخر من أشكال الحياة. ولهذا يرى أننا نجد خلطاً دائماً لدى الفلاسفة من المحترفين والخواه في الاعتقاد بأن للكلمات وعبارات اللغة تحمل دائماً معانيها معها، بصرف النظر عن شكل الحياة الذي تستخدم أو تنطق أو تكتب في داخله. فلنأخذ مثلاً كلمة «توقع» فإنها تعنى شيئاً للأبرين بالنسبة لأطفالهم ولكنها تعنى شيئاً آخر لسياسي الذي يريد أن يرضى ناخبيه كما أنها تعنى شيئاً آخر للعالم الاجتماعي المهتم بوصف القوالب الاجتماعية. ونستطيع أن نمضى إلى ما هو أبعد لنقول أن كلمة «توقع» - بل في الحقيقة كل كلمة وكل جملة لها معنى مميز في كل حالة من حالات الاستخدام الواقعي.

فإذا كان ذلك صحيحاً فكيف يمكن لنا أن نفهم ماذا يقال؟. والواقع أن أحد المراضع التي تكشف عن فكر فيتجنشدين هي تلك التي يتحدث فيها عن اللهيم*. وهناك يضرب مثلاً بالدرج الرقمي التالي (١ و ١١ و ١٩ و ٢٩ و الخ)

* Under standing

ويتسامل متى يمكن لنا أن نقول أننا قد فهمنا التدرج. فهو يريد هذا أن يمارض النظرة التي تقول أن الفهم هو نوع من العملية المخفية في الذهن وكأننا لنا سفهم سلسلة الأرقام عندما نبدو معادلة تدرجها في أذهاننا. فقد نستطيع أن نكتشف ماذا سيكون الرقم التالي ونطلق قائلين رقم ٤١، دون أن يكون لدينا أقل فكرة عن الصيغة التي سار عليها التدرج. ومن ناحية أخرى قد يحدث أن أعرف الصيغة ومع ذلك أبقي صامتا أو قد اكتفى على نحر عابر أن أهز رأسي. وفي الحالة الأولى يكون من الملائم أن نقول أن الشخص قد فهم إما في الحالة الثانية فلا يكون هذا ملائما. والفكرة فيما يقوله فيتجنشثن هو أن فهم تعبير ما أو لغة أمر يعادل إثبات إنني أعرف كيف أمضى مستمرا بها (٥١).

وفتجنشثن يؤكد مرارا إنه لا ينكر وجود عملية عقلية في مثل هذه الأحوال، ولكنه يريد أن يقول أن العملية العقلية لا يمكن أن تكون معنى للتعبير الذي استخدمه عندما أقول «إنني أفهم». فنحن نستخدم فقط مثل هذا التعبير لنا أفهم أو هي تفهم في هذه الأحوال التي يثبت فيها الشخص بوضوح أنه قادر على يستمر في العملية.

ولاشك أنه ليس هناك أبدا طريقة واحدة للفهم أو لمعرفة كيف يستمر الأمر في العملية. فقد يفهم الأمر أن سلسلة الأرقام التي نطبق بها هي مثلا نمودجا لمنهج في التعليم أو كمظهر لغريزة اللعب في الجنس البشري. ولكنه إذا استطاع أن يقول «إنني أفهم» في كلا الحالتين فذلك لأن هناك آخرين يمكن لهم أن يقولوا نعم، إنه يستطيع فعلا أن يفهم وأن يستمر. وقد لا بد إذن أن يكون هناك شكل من أشكال الحياة يكون فيها الاستمرار على هذا النحو ممكنا. أو لموضع المسألة بصورة أوضح نقول أنه لا بد أن يكون هناك شكل حياة تكون ماهيتها وجوهرها هو الاستمرار بهذا على هذا النحو، فلو تصورنا جماعة من الأشخاص كانوا دائما مدمنين عن المحاصرة الغربية فانهم ولاشك يشعرون أن عالم الأندروبولوجيا الذي زارهم لم يفهم شيئا عن حياتهم إذا لم يكن قد فعل شيئا إلا الكتابة في كراس مذكرته الكبير ولقد أخذ بعض الصور في لحظات غير ملائمة أو مناسبة. والواقع أنه مالم يكن هناك مجموع آخر من الأشخاص، وليكن مثلا جمهور من العلماء الغربيين ممن يستطيعون بعد ذلك أن يصرحوا «حقا، أنه لا بد يعرف ماذا يفعل بما جمع من مادة فإنه لن يكون بذلك قد فهم».

فالفهم إذن ليس هو حالة داخلية بل وليس بالضرورة إحالة إلى شيء قد سبق حدوثه بالفعل. فالفهم يشير إلى معنى متقدم هو ما يبين من نتائج عدد أشخاص آخرين. ولقد كان كيركجارد على رعي تام أنه ليس حوله أحد يعرف في عصره كيف يستمر فيما يقوله هو، وأنه قد

بعضى قرن من الزمان قبل أن يعرفوا، ولكن للمعنى المتضمن فى هذا أنه إذا لم يعلم أحد كيف
بعضى مستمرا فيما قاله كبير كجارڊ أو غيره فأنهم فى هذه الحالة لم يكونوا قد قالوا شيئا. بل إنهم هم
أنفسهم لم يكونوا قد بينوا لأحد أنهم قد فهموا ما قيل لهم.

حقا، إن وضع كبير كجارڊ وحالته هى حالة متطرفة. وقليلون هم حقا الذين استطاعوا أن
يفهموا بعق ماضيهم وللذين يستطيعون أن يفهموا أن عصرا ناليا سوف يفهم كيف ساروا ويستمرروا
وأيواصلوا هذا الماضي على نحو يجعلهم قادرين على أن يستمرروا بماضيهم على نفس الدرجة من
العمق، وذلك بعضى أن يكونوا قادرين مثلهم على أن ينظروا نظرة إلى الأمام. فهناك دائما مخاطرة
فى الفهم، فقد لا يكون هناك أحد يرى كيف مضت أنت بحياتك. وليست المسألة هنا هى مسألة
فهم صحيح. فليس هناك شئ سابق على للشخص ليكون موضعنا للفهم - فالامر إن هو مجرد فهم
قوى. وكان كبير كجارڊ عارفا بهذا الخطر وقد جعله هذا أكثر قوة. فهو يعرف أن يطرح فهمه
للماضى على عدة أشكال من أشكال الحياة. وحقا فإن للكثيرين قد حاولوا أن يواصلوا كتاباته وكأنها
تتلمس إلى شكل للمياة الأكاديمية أو النفسى أو الرومانتيكى أو البطولى، ولكن كبير كجارڊ - إذا ما
استمخا جيدا - قد بين كيف أن المرء يقفز لوسبق كل هذه الأشكال ويكون متقدما عليها. ولا نستطيع
أن نمسك فى أى منها بكبير كجارڊ نفسه بل بضمكه ويدعوته لأن نبعث عنه فى مكان آخر.

ولقد عرف كبير كجارڊ كيف يموت. فهو قد أفرغ نفسه تماما من لغته. وقد وجه خطابه
بالكامل إلى قراءه دون أن يتركه ولا ذرة مما يحترق شهادة عنه. فهو لم يكن يرغب أن يضع كتبه
فى طريقنا على أنها شئ علينا أن نصطرح معه. وهو لم يدع أنها وصف للواقع وصفا خائلا سليما أو
وصفا للذهن. وهو لم يقدمها على أنها نتاج لما توصل إليه التفكير، بل على أنها استثارة للتفكير.
فهو يكتب من خلال كليماكس فى نهاية كتابه، تعقيب ختامى غير علمى: وعلى هذا فالكتاب هو
فصل زائد فلا يجوز لأحد أن يجهد فى أن يرجع إليه على أنه حجة. فهذا الذى يفعل ذلك يكون
بطله ذلك قد حكم على نفسه أنه قد أساء فهم الكتاب. فأن يكون المرء حجة هى مسألة تجعل الوجود
ثقيلا لشخص يريد أن يكون تكها متهمك(٥٢).

ومن السمات المميزة، لأشكال الحياة، التى يتحدث عنها فينجلشتاين أنها تشير إلى عدد
محدد يمكن تعريفه من الأشخاص، وأنها تشملهم بكامل مجال وجودهم، ولكنها مع ذلك تترك
فهمهم وقدرتهم على الفهم مفتوحة نحو المستقبل. فشكل الحياة ليس أمرا نتحدث عنه أو نحياه وكأنه
كان دائما أسبق من جودنا مثل الوجود عند هيجل. بل هو شئ يتغير ونحن نحيا فيه. وليس له

حدود مرسومة تجعل من الممكن أن يكون كل تعريف له واضحا محددا، فهو فى الحقيقة عبارة عن أفق متحرك يجعل كل ما نقدمه من تعريفات أمرا مفتوحا.

شكل الحياة هو دائما شكل أفقى غير مسيغ بحدود وقد ألتضح ذلك تماما من الطريقة التى مسحب فيها كير كجارڊ وفنجشنين شرعية نسبة قسفتهم إليهما. كما أن التحليل الذى قدمناه ولخصناه للفهم ليس تحليلا للفهم على الإطلاق بل هو تحليل «الفهم ما». ففنجشنين لم يحاول أن يشرح ماهو الفهم بل أن يوضح ماذا نعى عندما أقول: «الآن أنا أفهم، ففنجشنين والذى كثيرا ما كان سببا فى إرباط وهزيمة الفلاسفة المحترفين فى دراستهم لفنجشنين يرجع أساسا إلى عجزهم عن أن يروا أنه عندما ينكر أن فنجشنين الألم هو عملية فى دلخل الانسان فإنه لم يكن يتحدث عن الألم بل عن «الم»، فقد أرادوا أن يعارضوه بأن يطرخوا آراء تحاول أن تثبت أن العملية الداخلية - عقلية كانت أو فيسيولوجية - يمكن أن تربط بما يمكن التعرف عليه من تجربة للألم أو غيره. وهم فيما يفعلون ذلك فانهم فى الحقيقة لم يدركوا ماكان يعنيه من كفاءة ولأرادوا على العكس أن يجعلوا حدود أشكال حياتهم الثابتة أكثر قوة وأن يدعوا العوائط التى تعيق أى انفتاح على المستقبل.

وقد قلنا عن كير كجارڊ أن فهمه للغة وثبت أنه يعرف كيف يموت. فهو يعلم أن كير كجارڊ لا يمكن أن يكون إلا كير كجارڊ بالنسبة للتاريخ. ولو أن كير كجارڊ قد أصر على أن يكون كير كجارڊ، أى لو أنه حاول أن يؤسس ذاتيته على موضوعية ثابتة فإنه يكون حينئذ قد أصبح مضادا للتاريخ تماما. وهو إذن لم يكن ليدعونا أن نواصل مسيرته بخطابه على نحو يفتح لنا التاريخ من خلال الخطاب الذى نصنعه نحن. وقد قال كليماكس أن الموت هو للحدث الذى أدخل إلى حياتنا عدم اليقينية بأننا لا نستطيع أن نرتفع على حال الصيرورة. فلماذا استمعنا إلى كير كجارڊ من خلال كليماكس. «ولو أننا أرحنا السلم وألقيناه بعيدا». فاننا سنسمع التصريح القوى العالى بأن الموت هو ما يكسح التاريخ من حضورنا فيه ومع هذا كل مالنا من شرعية الإمساك بالتاريخ حيث نريده. فالصوت يسمح حدود الحياة ويقيم مكانها أفقا. ونحن لا نبلغ الأفق أبدا لأنه يتقدم أمامنا دائما. ولكن مالم نتجه إليه فإن يكون هناك أفق. ونحن نتجه إليه عن طريق الخطاب. أى الحديث الذى تكون الاجابة عليه بحدوث آخر أبعد. وليس هذا مجرد الوصف الموضوعى لمادة موضوع مسيغ ضد الزمن ولكنه وصف لمحاورة يمكن لكل موضوع أن يكون له فيها مكانا، وإن كانت لا تتعلق بمادة موضوع محدد. فكل ماهو مهم لهذا الحوار أن يظل التاريخ مفتوحا. وسواء كان كير كجارڊ مسيحيا أم لا فإنه يبدوا متفقا تماما مع اعتقاد الأحيار القدامى بأن عن طريق خطابهم المتصل فقط يمكن لهم أن يبطلوا كل محاولات إيقاف التاريخ. وعلى هذا فلا بد لنا أخيرا أن نفهم الموت على أنه

«الموت» وعندما نتكلم عن الموت فنحن إذن لا نتكلم عن حدث بيولوجي ولا عن حدث تاريخي بل إننا نتحدث عن الطرق التي تظل بها أشكال حياتنا مفتوحة على المستقبل لأن هذه الأشكال لا تنتمي لنا بل ولا تنتمي لأحد، إذ ليس من طبيعة شكل الحياة أن ينتمي لأحد على الإطلاق. فكل شكل للحياة يمكن فقط أن يعمل ونحن نحيا فيها بقدر ما نجعلها لنا ولكن ذلك على قدر ما نجعلها هبة للآخرين.

وعندما نحيل الموت إلى «موت» فإننا نكون قد تخليينا عن كل الأسس الواقعية للوجود الإنساني، وقد حررناه لينطلق في خطابه الخاص. فنحن قانون لاننا نتكلم ونحن نتكلم لاننا بحاجة للآخر لكي نوجد نحن أنفسنا. وعلى قدر ما نمنع الموت في مكان «الموت» فإننا نجعل من اللغة لا جدوى لها ونحررها من المعنى ونقتل من شأن وجودنا نحن أنفسنا. فأننا لا نستطيع أن أموت بمعنى موضوعي ولكنني أستطيع أن أحدث حديثاً ذو معنى عن موتي بمعنى ذاتي. وأنا أفعل ذلك عندما أكتشف واعترف بتعرضي لمرضى الزمن. فإننا زمانى تمام الزمانية وهذا ما يجعلني لا أستطيع أن أوجد كما أنا أو في ما أعمل ولكن أن أوجد فقط في إنهاء نتائج مالي من خطاب.

وقد قال فينجنشتاين في رسالته *Tractatus* «إن الموت ليس حدثاً من أحداث الحياة». فالمرء لا يجرب أو يعاني تجربة الموت. ولا بد أن كبيركجاردار كان سيوافق على هذا فالموت ليس حدثاً موضوعياً يجري على نحو ما داخل ذاتيتنا. ويواصل فينجنشتاين للحديث قائلاً: «إن حياتنا لا نهاية لها كما أن مجال بصرنا لا حدود له» (٥٧). وهذا يصل بنا إلى ختام معالجتنا لفينجنشتاين وكبيركجاردار وهو ختام يجب أن يكون للتمييز المناسب له هو مفارقة: فنحن لا نرى الموت على إنه حد للحياة عندما ننظر إلى الامام وذلك على وجه الدقة لأنه أولاً الموت لما كان لنا أن ننظر إلى الأمام على الإطلاق.

Notes

1. Concluding Unscientific Postscript, pp. 148 ff. *Italics mine.*
2. The Point of View, pp. 5 ff.
3. The Philosophical Fragments, p 87.
4. The Point of View, p. 25.
5. Ibid., pp. 24 ff.
6. Either/Or, Vol. II, p, 185.
7. Either/Or, Vol. I, p. 419.
8. Ibid., p. 439 .
9. Ibid., p. 224.
10. The Sickness unto Death, p. 145.
11. Either Or, Vol. II, p. 197.
12. The Sickness unto Death, p. 145.
13. Either/Or, Vol. II, p. 184.
14. Ibid., p. 171.
15. Ibid., p. 218.
16. Ibid., p. 220.
17. Ibid., p. 255.
18. The Sickness unto Death, p. 144.
19. Ibid., p. 153.
20. The Philosophical Fragments, p. 7.

21. Ibid., p. 41.
22. Concluding Unscientific Postscript, p. 508.
23. The Philosophical Fragments, p. 9.
24. Ibid., p. 18.
25. Ibid., pp. 24 ff.
26. Ibid., p. 37.
27. Ibid., p. 24.
28. Ibid., p. 74.
29. Concluding Unscientific Postscript, p. 134.
30. Ibid., p. 296.
31. Ibid., p. 183.
32. Ibid., p. 68.
33. Ibid., p. 79.
43. The Sickness unto Death, p. 145.
35. Concluding Unscientific Postscript, p. 68.
36. Ibid., p. 68n.
37. Ibid., p. 116.
38. Ibid., p. 70.
39. Ibid., p. 290.
40. Ibid., p. 353.
41. Ibid., p. 320.

42. The Point of View, p. 30.
43. Kierkegaard: A Kind of Poet, p. 242.
44. Mark Taylor, Kierkegaard's Pseudonymopus Authorship, p. 367.
45. Kierkegaard: A Kind of Poet, p. 289.
46. Tractatus LogicoPhilosophicus, 6.54.
47. The Philosophical Investigations, p. x.
48. Ibid., #3.
49. Ibid., #28.
50. Ibid., #43.
51. Ibid., #146, #147, #150.
52. Concluding Unscientific Postscript, p. 547.
53. Tractatus Logico-Philosophicus 6.4311.

Bibliography

Soren Kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, tr. Walter Lowrie (Boston: 1956).

---- *The Concept of Dread*, tr. Walter Lowrie (Princeton: 1946).

---- *Concluding Unscientific Postscript*, trs. David F. Swenson and Walter Lowrie (Princeton: 1944).

---- *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie (Princeton: 1974).

---- *Either/Or*, 2 vols., trs. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson (New York: 1959).

---- *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy*, tr. David F. Swenson (Princeton: 1952).

---- *Purity of Heart is to Will One Thing*, tr. Douglas Steere (New York: 1956).

---- *Repetition*, tr. Walter Lowrie (New York: 1964).

---- *Training in Christianity*, tr. Walter Lowrie (Princeton: 1960).

Louis Madkey, *Kierkegaard: A Kind of Poet* (Philadelphia: 1971).

Mark Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self* (Princeton: 1975).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe (New York: 1967).

---- *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D. F. Pears and B. F. McGuinness (New York: 1963).

اخاتمة

الغاية

عندما كان سقراط يلقي أصدقائه أن الفلاسفة ، من دون الناس جميعا هم من يجب ألا يكون لديهم أى خوف من الموت ، كان سقراط يعتمد فى ذلك على القول بنظرية متطرفة إلى طبيعة الوجود الإنسانى . فقد كان يعلمهم أن للروح - أو هذا الجزء الذى يكون على الخصوص الكيان الشخصى لكل منا - هى عالمة بكل شئ ولا زمن لها . فهى لا يسها للتغيير أو الجهل . وقد لا نعرف نحن ذلك لأننا ستملنا فى خطأ التفكير فى أنفسنا بنفس الطريقة التى ن فكر بها فى الأشياء للمعمسة . فكل هذه الأشياء توجد جميعها فى حال الصيرورة فتدخل إلى الوجود وتخرج منه . ومن هذا أصبحنا نعتقد مخطئين أن لنا بداية ولنا نهاية ولنا لا توجد إلا لفترة قصيرة ثم نطفى تماما . ويعرف الفلاسفة أن الأفكار لا بد وأن تكون بلا زمن ولها لذلك لا يمكن أن يكون لها بداية أو نهاية . ثم هم يعلمون أيضا أن العقل لا يمكن أن نميز بينه وبين مضامينه ومادامت هذه المضامين هى أفكار لا زمن لها فلا بد أن الذهن أيضا لا يموت .

والذى يجعلنا أن نقول أن هذا موقف كامل التعرّف أننا لا نجد عند أى مفكر آخر أو تراث إنسانى مخالف مثل هذا الوضع للحياة والموت بمثل هذا التعارض الكامل بينهما . فالحياة والموت فى النظرية الأفلاطونية يرتبط كل منهما بالآخر كما يرتبط طرفى للتناقض . فكل ما هو لا يستطيع بأى حال أن يموت وحيث أن الموت يعنى التغيير فكل ما هو حقا يجب أن يستبعد فى نفسه كل تغيير - أو صيرورة .

ولقد بدأت هذه الدراسة بأفلاطون واختتمتها بكير كجارد حيث يبدو الرأى المتطرف المضاد . فالواقع أن كير كجارد يقول فى كل التفاصيل يمكن فكر أفلاطون فيما يتعلق بالموت بل ويقول بعكسها تماما . وحيث أن أفلاطون يصف للنفس على أنها الإعداد للموت وأن هذا المعنى يكاد أن يكون مجموع فكره كله . أما بالنسبة لكير كجارد فالصيرورة ليست هى عامل الموت ولكنها ماهية وجود الحياة . فكل ما يحيا هو فى حال دائم من الصيرورة . وليست الصيرورة هى ما يستخدمها الشخص الحى من الوجود ولكنه يستبعد الدوام والبقاء . فالتغير وليس عدم التغير هو ما يكون مضادا مقابلا للحياة .

وإذا كانت الحياة والموت يرتبط كل منهما بالآخر كما ترى نناقض عند أفلاطون فأنهما يرتبطان عند كير كجارد على أنهما طرفى مفارقة ، فالأمر عند أفلاطون هو أمر إما حياة أو موت

أما عند كبير كجارڊ فهو أمر الحياة والموت. ولا يستطيع أفلاطون أن يفكر في الوجود الشخصي إلا في حدود القناء أما كبير كجارڊ فلا يصف للحياة إلا في حدود القناء، ولهذا فإن أى اعتبار لخلود المعرفة ليس له مكان في تفكير كبير كجارڊ. فأعلى مراحل الوجود الإنسانى يبلغها المرء عندما يحى جانباً حقائق العقل التى لا زمن لها ليعتلق المفارقة المطلقة. أى المفارقة التى دخل بها الخالد إلى التاريخ وتخلى عن كل أثر من آثار اللازمية. وبمثل هذه النظرة لا يكون المرء هارياً من الموت بالانصراف والخروج من التاريخ ليمسك بالمضمون الذى لا يتغير للعقل ولكنها على وجه التدقيق تكون مروباً من الحياة. فالمرء حياً حقاً ويتمام الانفعال والمعلطفة عندما يؤكد. كما يريد كبير كجارڊ أن نقول على فئانه بنحو كامل أو بالوجود بكامل الوجود فى حال الصيرورة .

وفى مقدمة هذه الدراسة أشرت إلى أنه مادامنا لا نستطيع أن نجرب الموت مباشرة فإننا نتعرف على الموت من خلال الانفعالات الجذرية التى تبدو فى حيرتنا عن طريق موت الآخرين. وأهم ما نلتقاه من دروس فى موت الآخرين ليس مجرد أن الأشياء عارضة بل أننا نحن أيضاً عارضين. فنحن لا ننتمى تماماً إلى أنفسنا. إن أشخاصنا ترتبط تماماً بأشخاص الآخرين. ولكنها ليست علاقة اعتماد تام. فكما أننا ترتبط بالآخرين كذلك هم مرتبطون بنا. فهى علاقة ديناميكية تتكون فى نفس الوقت من اعتمادنا على الآخرين ونمردنا منهم. وإننا لسنا أشخاص إلا بقدر ما نكون أحراراً.

كما أشرت أيضاً فى مدخل الدراسة إلى أننا نمانى بطبيعة الأمر الحزن (أو التلكل) عندما تنتهى علاقات هامة بالنسبة لنا وأن هذا يرجع إلى حقيقة أننا لا ننتمى إلى أنفسنا وأن الانقطاع الذى لا مرد له فى حياتنا يكون من تأثيره أنه يبدلنا وكأنه يجلب حياتنا إلى نهايتها ويواجهنا هذا بالتحدى أن علينا أن نعيد صياغة علاقاتنا للحياة لأن هذا وحده هو ما نستقذنا من قبضة الموت فى التلكل الدائم.

وهكذا فإن كل من أفلاطون وكبير كجارڊ يطرحان حلولاً متميزة لمشكلة الحزن. فأفلاطون ينفى أن الموت واقعى. وتجربتنا للإنفصال من وجهة نظرة نابعة عن خطئنا فى فهم طبيعة وجودنا نفسه. كما أن مذهب القول بخلود الروح الذى خرج من الفلسفة الأفلاطونية هو رفض عميق للحرية الإنسانية حيث لا يترك لنا خيار فيما يتعلق بحياتنا أو موتنا. فنحن فى الحقيقة من هذه الوجهة - لا نستطيع أن نختار أن نموت ونفلس هذه الحدود لا نستطيع أن نختار الحياة. وفى الحقيقة فإن الحياة لا علاقة لها بالاختيار حيث أنه مهما كان ما نفعله فإننا لا نستطيع إلا أن نلصق بالحياة.

أما عدد كبير كجارد فإن ثقل التأكيد يقع على الجانب الآخر : فالحياة ليست إلا إختياراً، ونحن لا نكون أحياء حقاً إلا إذا فطنا ذلك بكامل حريتنا. ولا شك أن كيركجارد لا ينكر حقيقة أننا نعد على الآخرين لوجودنا نحن أنفسنا كأشخاص ولكنه يفسر هذا الاعتماد على نحو يختلف تماماً عما يفسره به أفلاطون. فالوجود بالنسبة لأفلاطون هو شئ نلقاه. وليس لنا أي يد في حقيقة أننا وجدنا. أما عدد كيركجارد فالوجود الشخصي هو في شكل مفارقة لا نستطيع إلا أن نسحه للآخرين. وإذا كان حقاً أننا نتقيد به من آخرين فذلك ليس إلا على أنه هدية لا نلقاها إلا لأننا سرف نظرنا إلى آخرين ولا نستطيع أن نلقاها للاحتفاظ بها.

ولهذا كان التاريخ في غاية الأهمية في تفكير كيركجارد وهو لا يعنى به مجرد ما معنى بل هو يعنى به الطريقة التي نفسر بها الماضي الذي نتذكره على نحو مستمر في ضوء المستقبل المتوقع. ولهذا السبب أيضاً كان تعلق كيركجارد عميقاً بما يمثله الإيمان المسيحي من مفارقة وتناقض. وهذا الإيمان كما يفسره كيركجارد يعنى أن الرب الخالد عندما أراد أن يهب أطفاله مئة أو مئة الحياة فإنه لم يرفعهم أو يخرجهم من نواريخهم بل رضى هو ذاته أن يصبح تاريخياً. وعلى الرغم من أن إبراز كيركجارد لهذا التفسير وتأكيد له كان على نحو متميز منفرد حتى أنه يعتبر في ذلك مفارقة للفهم المسيحي التقليدي بل وقد لا يكون في ذلك هو نفسه مسيحياً تماماً فأننا مع ذلك لا نستطيع إلا أن نرى في هذا التفسير والتأكيد إلا أنه علاج جدير للعجز والكل.

وهكذا فإننا رأينا أن هناك عدداً من المقاربات المتغايرة لمشكلة الغناء الإنساني فيما بين أفلاطون وكيركجارد.

وقد وجدنا في الأبيقورية والنظرية العلمية الحديثة رفضاً للروح الخالدة عند أفلاطون لنرى اعتقاداً بأن الأشياء جميعاً بما فيها الأشخاص البشرية الواضحة تتكون جميعها من كيانات صغيرة (هى الذرات) وأنها جميعاً في حركة مستمرة ولكنها محكومة بقوانين لا تتغير. وقد نوح أبيقور في الخطب على التناقض المطلق الذي يراه أفلاطون بين المبدأ والموت وذلك بأن ذهب بتلائية الذهن والمادة غير أنه نتيجة ذلك فأننا لم نعد نستطيع أن نرى أى شأين من أى نوع بين الحياة والموت. فليس هناك أى معنى لأن نقول أن الأشخاص البشرية إما حية أو ميتة.

أما عدد الصوفية وأصحاب نظريات التحليل النفسى فأننا وجدناهم يطرحون نوعاً غريباً من التلائية تعتبر فيها الروح معزولة عن أساسها المادى، أو عن أرضيتها المرحية ماعية لأن تعود إليها. وقد أعتبر الموت عدد كلا الأنجاءين على أنه تكوس ومحاولة من الروح الهروب من عالم

الصبورية إلى مبعدها الساكن للهادئ الذى هو نفسه بمعزل عن كل تغيير. فكانت صيحة كبار الصوفية للمسلمين هي «مت قبل أن تموت» ، وكأنما عودة الروح يمكن أن تسبق البدن إلى مصدرها الأول.

أما الهنود فأنهم على الأقل في بعض مدارسهم الفكرية الكبيرة قد طرحوا منهاجاً لمعالجة الحزن يمد أكثر طموحاً. فبدلاً من أن يؤكدوا خلود الروح كما فعل أفلاطون فإن الريشى Rishis من مفكرى الأريانيشادات يقولون بذهن كل شئ في كل شخص ويرونه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالذهن الكامل (أو الأتمان Atman) الذى هو الأشياء جميعاً ويعرفها جميعاً. وهكذا فإن الصبورية التى كان أفلاطون في هرب دلق منها ليست لهؤلاء الريشى إلا التوهم الخداع لما هو وحده الواقعى للحقيقتى وهو البراهمان Brahman .

وأما البوذيين فقد رفضوا المذهب الهندوكى فى البراهما/أتمان وقالوا بأن العرضية والتحول الدائم الذى يتكرن به الموت تذكرياً مؤلماً ليس وهماً بل هو حقيقة وطبيعة الأشياء. وبدلاً من القول بالاتصال الدائم للروح مع كل ما هو قائم موجود فإن البوذيين يستجيبون للحزن بأن يؤكدوا أنه ليس إلا عدم اتصال وأن الروح ستحرر من انشغالها بالمعاناة وبالموت إذا ما رأت أنها هي نفسها ليست إلا عدم اتصال تماماً وأنها ليست في ذاتها شيئاً ما.

وقد فهم اليهود للتاريخ على أنه دراما متصلة للشعب كله وأنها دراما تشمل كل أفراد الشعب دون أن يكون هناك نهاية في الزمن لقصتها التى تتعاقب فصولها. وكذلك رأى المسيحيون فى وعد الرب لشعبه بأن يخلصهم من الآلم والموت الذى يجلبه للتاريخ إنما يعنى تجديدًا للتاريخ ولكنه تجديد لا يحتاج إلا بالإيمان. وللمسيحيون لا ينفون الموت كما فعل أفلاطون (وكما فعل الهندوكيون أو البوذيين) ولكن الموت يتم التغلب عليه فى داخل كل حياة فردية خاصة بأن يكون له حياة فى المسيح. فالتجديد فى التاريخ الذى يسمى إليه المسيحيون هو تاريخ للمؤمنين الذين يبحثون من جديد وتكون لهم حياتهم فى مكان آخر غير هذا العالم.

أما الأفلاطونيين السحدرن وورثتهم العقنوين من أمثال C.G. Jung وريتارد دى شاردان فإنهم يرون الوجود التاريخى الحاضر على أنه مؤلف من شطأيا وأنه وهى مبهم ومع ذلك فهو قادر أن يسير قدماً نحو مركز النفس أو إلى أعلى نحو مركز «الواحد» أو متقدماً نحو الأوميغا Omega أو مركز الزمن حيث يفقد ظلمته ويصبح كاملاً تاماً. فالموت وإن كان واقعياً وحادثاً فى الزمن فإنه عتبة فى رحلة الروح إلى الاكتمال.

وكان إنجاز هيجل أنه بين لأول مرة أن للذات يمكن أن توصف بأنها تحمل مصدر انفصالها وعدم اتصالها بداخلها هي نفسها. ويحدث الموت حين متى وأين تصبح الذات الآخر الذي لا يتفق أو يتهاون مع ذاتها. وفي محاولة هيجل أن يتغلب على الموت قضى أيضا على الآخر به وانتهى به الأمر بأن يصف الذات على أنها الروح المطلقة التي تحوى الأشياء جميعا في ذاتها. أما سارتر فقد صمم على أن لا يفقد ما كسبه هيجل في مثل هذا التصور فقصّر مقولة الآخر به على الوعي الخاص للفرد. وكان من سخرية ذلك أنه بهذا لم يسمح للذات بالقدره على الموت لأن عدم قدرتها على أن تكون الآخر الخاص بها هي على وجه التحديد ما يكون لذاتها بالنسبة لسارتر. ولكن على عكس ما كان يقصد سارتر فإنه قد انتهى إلى أن يطرح على نحو غير مباشر نظرية في الخلود الوجودي.

ومع نيته نجده يرفض مقولة الوعي على أنها صورة من صور العجز والعقم ونراه يركز على الإرادة الحيرية للفرد وهي صورة نشطة غير ساكنة من الصيرورة يمكن أن توجد فقط في حال السلطان والقوة في علاقتها بالإرادات الأخرى. وإذا كنا مع نيته نستعيد حس الصيرورة الذي افتقدناه مع سارتر فالأمر يظل صحيحا مع ذلك في اقتران الحياة عند نيته بالإرادة يعني أن الموت لا يمكن أن يحدث من الداخل بل من الخارج. فالمرء عند نيته لا يموت ولكنه في نظره يجب أن يقتل.

أما هيجر وقد رأى أن مقولة الصيرورة التي يصعب الأساك بها قد تسربت من قبضة فكر نيته فإنه يطرح لذلك في فلسفته هو طريقا لفهم الوجود في حال الزمانية فيقيم بذلك الوجود الإنساني (الذليين) على أنه حال الصيرورة التي لا يمكن إختزالها. ومع ذلك ففي مرحلة متأخرة من تفكير هيجر نجده يلتفت مباشرة إلى الوجود ملصقا عن الذليين وإذا بمقولة الصيرورة تسقط إلى خلفية تفكيره. ويبقى الوجود بلا ولادة أو موت بل إن الوجود الذي يطو على الزمن هو الذي يظل علينا ويحدثنا من خلال فناننا نفسه.

أما عند كير كجارد فالذي يحدثنا ويمثل علينا من خلال فناننا هي الصيرورة. والكلام في الحقيقة هو بالذات الطريق الذي يصبح به فناننا بينا ثابنا. وذلك لأن للحديث أو الكلام هو شئ نتلقاه من الآخرين ولا يمكن لنا أن نتلقاه حتى نتحدث عن أنفسنا.

ولكننا لا نتحدث حقا مع ذلك حتى يكون حديثنا مرجها لفهم الآخرين وحتى يكون كذلك فناننا بذلك نمجد بحريتنا للآخرين ما نقل إلينا منهم. ويرى كير كجارد أن قدرتنا على التواصل تبين طبيعتنا الإنفانية على نمر نام الكمال، فلأننا قانون فناننا نقدر على الحديث ولأننا قادرين على

الحديث فإننا نكون أحرار ثم فقط لأننا أحرار فإننا نستطيع أن نجتمع مع الآخرين في صناعة المستقبل المفتوح الذي لا يستبعد الموت ولكنه يؤكد على الحياة بتأكيد على حقيقة وواقعة الموت.

وقد كانت فكرة كبر كجاردا أننا نتقلب على اللباس الذي هو أعلى صور الحزن ليس عن طريق بلوغ حالة الخلود التي لا تغيير فيها (والتي هي المرض حتى الموت في ذاته) بل بأننا نحمل الموت إلى تاريخنا الشخصي وذلك بنقل معنى حياتنا إلى الآخرين . وفي الحقيقة فإننا بمثل هذا للموت فقط نستطيع أن نحيا على الأمل.

المشروع القومى للترجمة

| | | |
|--|----------------------------|---------------------------|
| أ. د. أحمد درويش | جون كوين | اللغة العليا |
| أ. أحمد قوّاد بلع | مادهو بانيكار جى، ام | الوثنية والإسلام |
| ت : شوقى جلال | جورج/ جيمس | التراث المسروق |
| ت : أحمد الحضرى | اتى كاريتكوها | كيف تتم كتابة السيناريو |
| ت : د. محمد علاء الدين منصور | إسماعيل فصيح | ثريا فى غيبوبة |
| ت : د. سعد مصلوح/ د. وفاء كامل فايد | ميلكا إيفيتش | اتجاهات البحث اللسانى |
| ت : يوسف الانطاكى | لوسيان غولدمان | العلوم الإنسانية والفلسفة |
| ت : د. مصطفى ماهر | ماكس فريش | مشعلوا الحرائق |
| ت : د. محمود محمد عاشور | أندروس، جودى | التغيرات البيئية |
| ت : محمد معتمد وآخرين | جيرار جينيت | خطاب الحكاية |
| ت : د. محمد هناء عبدالفتاح | فيسوافا شميبيوريسكا | مختارات |
| ت : أحمد محمود | يفيد برانستون وايرين فرائك | طريق الحرير |
| ت : عبد الوهاب علوب | روبرتسون سميث | ديانة الساميين |
| ت : حسن المودن | جان بيلمان نوبل | التحليل النفسى والأدب |
| ت : أشرف رفيق عفيفى | ادوارد لويس سميث | حركات الفن المعاصر |
| ت : د. لطفى عبد الوهاب يحيى/ | مارتن برنال | أثنية السوداء |
| د. فاروق القاضى/ د. حسين الشيخ/ د. منيرة كروان / | | |
| د. عبد الوهاب علوب | | |
| ت : محمد جمال عبد الرحيم | | واحة سبوة وموسيقاها |
| ت : سيد توفيق | هانز جورج جادامر | تجلى الجميل |
| ت : د. إبراهيم النسوقى شتا | جلال الدين الرومى | المنثوى |
| ت : د. بكر عباس | باتريك بارندر | ظلال المستقبل |
| | | مصادر دراسة التاريخ |
| | | الإسلامى |
| ت : د. حياة جاسم | والاس فاوتن | التنظريات الحديثة للسرد |
| ت : خليل كلفت | پول . ب . ديكسون | الأسطورة والعداة |

| | | |
|------------------------------------|----------------|-----------------------------|
| مختارات | فيليب لاركين | ت : د. محمد مصطفى بدوى |
| الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | ت : د. طلعت شاهين |
| الأعمال الكاملة | جودج سفيريس | ت : د. نعيم عطية |
| قصة العلم | ج. ج. كرواثر | ت : د. يمنى طريف الخولى |
| خوخة وألف خوخة | صمد بهرنكى | د. بدوى عبد الفتاح |
| مذكرات رحالة | جون أنتيس | ت : د. ماجدة محمد على |
| دين مصر العام | محمد حسين هيكل | ت : د. سيد أحمد على الناصرى |
| التنوع البشرى الخلاق | | ت : أحمد محمد حسين هيكل |
| | | ت : نخبه |
| الانقراض | ديفيد روس | ت : د. مصطفى إبراهيم فهمى |
| الرواية العربية | روجر ألن | ت : د. حصه عبد الرحمن منيف |
| الاغريق والحسد | بيتر والكوت | ت : منيرة عبد المنعم كروان |
| الموت والوجود | | ت : بدر الدين |
| نقد الحداثة | | ت : د. أنور مغيث |
| التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | | ت : ا. أحمد بلبع |
| الأعمال الكاملة لسفيوليس | | |
| رسالة فى التسامح | | ت : د. منى أبو سنة |

المشروع القومى للترجمة (نحت الطبع)

قصائد حب
الدراما والتعليم
العلاج النفسى التدميمى
تاريخ النقد الأدبى الحديث
مصر الفرعونية
ت . س . إليوت
الرواية الاسبانوامريكية
ما بعد المركزية الأوروبية



8811 70

الكتاب يدور حول حقيقة لا خلاف عليها في أي تراث أو فكر وهي حقيقة ما يسببه الموت من حزن لمن يعيش تجربة موت الآخرين إذ ليس لأحد منا أن يعيش تجربة موته. إننا قد نمثل إنشغالا بضميمة فائتنا البشرية وقد يؤثر هذا على سلوكنا في الحاضر وعلى نظرتنا للمستقبل وقد وسعونا من الإحساس بجذوى الحياة ومشروعاتها الفكرية والعملية، ولكن حزننا على فائتنا البشرية هو غير حزننا على موت من نحسب ونعرف من أحيائنا وأقربائنا ومعارفنا ومن نتم من أفراد أفراننا في البشرية.

ويقرر الكتاب أن حزننا على موتنا وليس على موتنا نحن يهدنا بشعور وبحقيقة من الانفصال عن اتصال حياتنا الفردية حتى أننا قد نبلغ في حزننا حد الشعور بأننا قد غادرتنا الحياة ونحن أيضا أو الإحساس بأن الحياة بدون من كانوا يصنعون حياتنا. بعلاقتهم بنا لا جدوى منها وقد نبلغ حدا من الحزن نرى فيه أننا أصبحنا كالموتى بعد فقدائنا لموتنا. فما أسهل أن نقرم الأسئلة التي لا إجابة عليها مثل لماذا مات هذا الذي نحب أو نعرف ولماذا هو بالذات وما فاتت حياتنا بدونهم وهل يمكن لنا أن نواصل الحياة بعد هذا الشعور بالانفصال الذي يسببه الموت وما هي حقيقة الموت في الحقيقة وما علاقته بحياتنا الإنسانية كأفراد وبقيمة وجودنا.

وكل هذه الأسئلة التي لا يهرب منها ولا إجابة عليها تكون في التراث الإنساني مجموعة من التصورات عن الموت. وهذه التصورات هي التي أقام عليها المؤلف خطة الكتاب وهي المتصلة في المحتويات وفي عناوين الفصول وفي الجملة الأساسية في كل عناوينها وهي:

الموت من حيث هو ...

ولكن البشرية بتراثها العالمي وبفكرها لم تتوقف عند هذا التصور ولكنها جهت في أن تصور وأن ترسم طريقا لمواجهة هذا الحزن الذي يملأه تصور الموت، وتعالى أن تجد مفهوما وتصورا يواجه الموت «من حيث هو»، لمساعدة الانفصال لمواجهة الحزن الذي كاد يفرق الحياة في الموت، وللتوصل إلى مستوى أعلى لمواصلة الحياة في تصور يواجه الموت وحزنه ويمجد صياغتها للفرح مستوى أعلى من الحياة ومن التواصل.

